

حمادي بن جاب الله

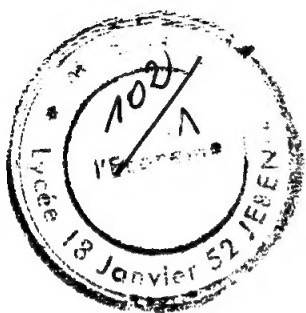
المكتبة الفلسفية

محمدي بن جاب الله

دراسات فلسفية

محمدي بن جاب الله

الدار التونسية للنشر



حمادي بن جاب الله

دراسات فلسفية

العلم في الفلسفة

محمدي يوسف (المؤلف)

دار التونسية للنشر

هنا يوسف اللواتي

هيئة السلسلة :

الاستاذ: فتحي التريكي
الاستاذ: أبو يعرب المرزوقي
الاستاذ: محمد محجوب
الاستاذ: حمادي بن جلاء بالله

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

© جميع الحقوق محفوظة

لدار التونسية للنشر

1985

تقديم السلسلة

ظلت الفلسفة عبر عهود سحيقة من الحضارة الانسانية وسظل، مهما كانت التطورات ومهما تغيرت المفاهيم والمناهج وكيفما كانت الانتصارات التي يحققها الانسان في إكتشاف ذاته ومحيطه وجها هاما من وجوه المعرفة الانسانية.

ولقد تميزت المعرفة الفلسفية بضروب من العمق والنظر لا تتحقق في سواها واستهدفت، عبر تاريخها الطويل، بناء نظرة شاملة الى الانسان والكون، وظلت الملاذ الوحيد والسييل الافضل للانسان كلما تبيأت له الظروف وتحققت الاسباب ليتجاوز الجزئيات ويرتفع عن الاعراض ويراجع موقفه من نفسه ومن الوجود... عسى أن يحقق لنفسه وب نفسه معرفة أعمق وأرسخ ويدرك من أسرار الوجود والعلاقات والمعادلات ما لا يدرك بغير الفلسفة.

ويسر الدار التونسية للنشر أن تسهم في نشر المعرفة الفلسفية وإثراء المكتبة العربية باصدار هذه السلسلة الفلسفية آملة أن يجد فيها القارئ العربي ما يثري ثقافته الانسانية وينمي محصوله الثقافي بتاج فلسفي متنوع غزير .

ولقد اعتمدت الدار التونسية للنشر في الاعداد العلمي لهذه السلسلة، وفي اختيار العناوين الاجدر بالنشر على نغبة من الاساتذة المختصين بضطلعون حاليا بتدريس الفلسفة بالجامعة التونسية هم السادة الاساتذة فحي التريكي وأبو يعرب المرزوقي ومحمد معجوب وحماي بن جاء بالله فألفت منهم هيئة للسلسلة تتابع أعمالها وتعد لانجازاتها بكل ما تقتضيه أصول التثبت والاختيار بناء على مقاييس موضوعية.

ونحن ندعو فلاسفتنا وكتابنا المختصين في هذا المجال وفي كافة الاقطار العربية الى التعاون مع هذه الهيئة ومع الدار التونسية للنشر لاثراء هذه السلسلة وضمائن توصلها وتحسين اصداراتها باستمرار، ونرحب بكل ما يرد علينا من مقترحات بهذا الخصوص.

وتتضمن سلسلة المكتبة الفلسفية، حاليا ثلاثة أصناف من المؤلفات الفلسفية :
نصوص محققة أو مترجمة اطلقنا عليها اسم « نصوص فلسفية » ، ودراسات
لمسائل فلسفية هامة اتخذنا لها عنوان «دراسات فلسفية» ودراسات من نوع آخر
تتناول شخصيات فلسفية سميها في هذه السلسلة «أعلام فلسفية».

ونحن من جانبنا، حريصون على أن تنشر هذه السلسلة ونحافظ على دورتها
فنصدر سنويا ستة عناوين ونأمل أن يجد فيها المثقف العربي غذاء مناسباً وإسهاماً
مفيداً وأداة ملائمة لاثراء معرفته الفلسفية وخدمة الفكر والثقافة .

الدار التونسية للنشر

هــسـنـ ابراهيم
الدار التونسية للنشر

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

محمّد يوسف الدويهي

افتتاحية

ما هي شروط امكان القول الفلسفي نشأة وتنوعا وتجددا ؟ .

ذلك هو السؤال الذي يطرحه عملنا هذا . وقد بدا لنا ان الكانطية تتيح للمجتهد امكانية الاجابة عنه دون التزام منه بإجابتها الفعلية.

فالكانطية لا تشكل — في تقديرنا — احدائية توجه فكري لا تأسر الفكر الا اذا اجمست نفسها النقدي المتحفز وتحسنا روحها الساري في كل تفصيلا بما هي مسالية لا تكمن قوتها النابضة في مجموع ما وضعت من حقائق او اكدت من قناعات بقدر ما تشع مما اثار من تساؤلات عن شروط امكان بناء الحقيقة وشروط امكان حصول القناعة .

ومن شأن هذا التوجه ان يبحث الفكر من وقائعية الوجود الى اصولية الوجوب تشوقا الى مباحثة لحظة النشأة الأولى وطمعا في النفاذ الى عين المبادرة المعرفية المؤسسة ولذا كان «عودنا الى كانط» عود الاستلهام والاقتداء لا عود التقليد والاتباع بل لعل حماسنا لروح التساؤل الكانطي لا ينهاها الا نحرزنا من إجابات كانط.

وانطلاقا من هذه الاحداثية النظرية الموجهة رأينا انه بإمكاننا ان نتصير للقول بان الفلسفة لا تنشأ قولاً مميزاً الا مشروطة — تاريخياً ومنطقياً — بضرورة العقل النظري كما تتجلى في الممارسة العلمية ووجوب العقل العملي كما تظهر من خلال طموحات غالبية على امة ما في مرحلة ما من مراحل صيرورتها التاريخية .

فالفلسفة تنازعها أفكار وقيم بدا لنا ان القول باتساقها ليس اكثر بداهة من القول بتناقضها وربما بتناقضها .

وقد سافنا شكوكنا الى مساءلة الفلسفة — في مرحلة أولى — عن طبيعة مباشرتها للعلم فأوقفنا ذلك على تناقض يشق كبرى الفلسفات : فنحن اذا اعتبرنا الفلسفة من جهة شروط امكانها الموضوعية المتعالية — وجدنا انها لا تنشأ الا مشروطة بعلم ما على الاقل ولكنها اذا تدبرنا امرها من جهة ما هي نسق مكتمل يعي ذاته معرفة شاملة ومؤسسة ومشروعة وجدناها تسعى باستمرار الى الهيمنة على العلم عبر استيعابه وتأسيسه والتشريع له فكأنما العلم قاصر لا حول له بذاته او ناقص لا يكتمل الا بعناية فلسفية فوقية .

وقد رنا ان ذلك التناقض يشكل العنصر الكامن وراء تردّي الفلسفة في احيان كثيرة في مواقف من العلم تستهدف تعطيل سورته والحد من مدها نزولا به الى مرتبة الاداة التي يكون لها من قوة الفعل في الأشياء بقدر غريبتها عن حقيقة الأشياء وهو اعتبار ينتهي إما الى التسطّيح الوضعي او الى اصطفاء التيفازيق واللاهوت — بحكم ما بينهما من تساند اساسي — معرفة أسمى (أو أعمق) من العلم . وأغلب الظن ان الموقف الأول يفضي بطبعه الى الثاني ...

وقد ازدادت شكوكنا على حقيقة تمفصل الافكار والقيم داخل القول الفلسفي عندما تدبرنا الامر الذي كثيرا ما يدور عليه معنى « الانحراج الفلسفي » على نحو ما يتنه هيجل في مقدمة « الفينومينولوجيا » . فمن مفارقات شؤون الفلسفة انها كثيرا ما تعد بتطبيق الاحكام المسبقة وتقسّم بان تهجر المضمرات وتُحرّر من « زجاجة التقليد » لتخلص إلى الحقيقة الخفية في ضرورتها الصارمة وكونيتها التامة وبقيتها الذي يتغني معه كل شك . ولكنها سرعان ما تباعثا بعودة المطعون فيه والتوكيد على استقامته والانتصار له حتى لكان ذلك الشك لم يكن الا حلما مزعجا أو تقنية استيعاب تحوّل معطيات موضوعية تستمد مشروعيتها من سلطة اجتماعية ما إلى قناعات ذاتية « تؤسس » على مبادرة « الذات المفكرة » وجلّي ان تلك العملية انما تمس جهة وجود الأشياء افكارا وقيما لا كتبها او محتواها .

ولئن صح من وجهة نظر ما ان المبادرة الذاتية الشخصية افضل دائما من التقليد فإن ذلك لا يعني ان عملية استبطان الخارجي الموضوعي كفيلة باستبدال الخطأ بالحقيقة ذلك ان الامر — في هذه الحال — لا يعدو ان يكون تركية للقيام ونحيازاً له عبر تحويله الى وجوب يوجه العقل المنظر ويسخر الإرادة العاملة . وقد بدا لنا ان هذين الموقفين « الطبيعي » منهما و« الفلسفي » لا يختلفان من حيث ما به قوام كل منهما الا بما يحايت ثانيهما من ادعاء التحرر وهم الفوز بشفاقية الرؤية المقدرة على التحكم في مجرى الأشياء . فالفلسفة خاضعة الى ضغوط قيم اعتقدنا ان البحث عن مغارسها لا يتأتى لطالبه الا بتزليل الفلسفة والعلم معا في سوق الوضعية التاريخية العامة التي عنها نشأ العلم وظهرت الفلسفة مكفين في هذا السياق بالاشارة الى مسائل ليس اعوض من حلها الا التحكّن من صياغها على نحو سليم ...

فمساءلة الفلسفة عما لا تريد البوح به واستطاق صمتها عما تجري عليه من قيم ليست عملية سهلة المتال . ولكننا فضلنا المسالك الوغرة — على مخاطرها ومزالقها — على الطرق المعتادة . فلم تقتصر على

محاولة فهم ما يجري داخل النص الفلسفي وانما سعينا الى ان نسأل الفلسفة عما يمكنها ان تفهمنا اياه مما يجري في الاشياء من احداث يتردد صداها داخل انماط الانتاج الفكري عامة والانتاج الفلسفي بالخصوص .

وعذرنا عند القارئ الكريم — على هذا الاعتراف — اننا لا نعبر العمل الذي نضعه بين يديه الا محاولة نقائصها وترددها ابين مما قد تكون وفقت اليه من صواب .

حمادي بن جاء بالله

تحديد علاقة الفلسفة بالعلوم *

« ان الازمات التجديدية (التي شهدتها) العلوم كانت الازمات
الوحيدة الصالحة لتجديد الفلسفة » .

— كورسو —

I

عندما نحاول ضبط الخاصية التي تميز الفلسفة عما سواها من ضروب
الممارسات الفكرية كالأخلاق أو الدين ... فإننا سننتهي الى الاقتناع انها
تكمن في مستوى العلاقة المتواترة — تواتر قل ان تخلف — الا منذ عهد
غير بعيد — بين العلم والفلسفة .

ولكن دعانا ذلك الى التصديق بان خصوصية الفلسفة تكمن في
علاقتها المتينة بالعلم فلا ينبغي ان نذهب الى حد اعتبار تلك العلاقة :
(أ) مقصورة على الفلسفة (ب) أو اخذها ماخذ المحدد الوحيد لطبيعتها
(ج) او البعد المهيمن عليها على الدوام .

(أ) فهي ليست مقصورة على الفلسفة اذ ان الدين والأخلاق مثلا
يدعيان بدورهما وصلا بالعلم ويتعاملان معه تعاملًا يخصهما ويميزهما . الا أن
تلك العلاقة التي قد تقوم بين الأخلاق والدين من ناحية والعلم من ناحية
أخرى لم تكن قط علاقة عضوية أي علاقة ضرورية بها يكون قوامهما

* نشر بكراريس تونس سنة 1982 العدد 119 — 120 .

ويتحقق كنههما كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلسفة. والمؤشرات على هذا الانفصال متعددة في التراث الفكري (1). فالمهتمون بالمسألة الخلقية لم يفتأوا يركزون على خارجية العلاقة بين الاخلاق والعلم فيعتبرون الأولى عملية في جوهرها (2) والثاني نظريا في كنهه — الأخلاق تستهدف الاستقامة السلوكية وفقا لما يتقضيه « الخير » والعلم مقصده التعقل النظري وفقا لما تتطلبه « الحقيقة ». أما الفكر الديني فهو لا يهتم — بحكم طبيعته — بالحقيقة العلمية الا بمقدار ما تقوى اساسه الذي يستند اليه وهو الإيمان دون ان يجعل هذا الإيمان موقوفا على البحث العلمي او مشروطا له .

ب) وهي ليست المحدد الوحيد لطبيعتها والا اصبحت الفلسفة بدورها علما او شيئا يشبه العلم في اقتصره على النظري دون العملي وهو رأي يكذبه ابسط استقراء للتراث الفلسفي حيث لم يخل نسق فلسفي — قديما كان او حديثا — لا من تأمل اخلاقي وديني وسياسي فحسب ولكن ايضا من مواقف عملية اخلاقية ودينية وسياسية قد يتنكر لها ويتبرأ منها في صلب الممارسة الفلسفية ذاتها . ولكن ذلك التنكر (3) لا يغير من فعليتها شيئا ولا ينقص من واقعيتها درجة .

(1) كالتقابل بين « الضمير » و « العقل » او « العقل المحض » النظري و « العقل المحض » العملي أو وه « احكام الوجود » وه « احكام الوجوب » أو « الارادة » وه « الطبيعة » غير أن ذلك لا يعني ان كل الانساق الفلسفية انسابت مع هذه المثاني المتناقضة ولعل فلسفة « سينوزا » خير مثال على ذلك .

(2) لكن كانت الممارسة الفكرية النظرية تسمح بالشك وارجاء البت في الحقيقة الى ساعة اكتمال البحث فان الحياة العملية تقتضي منا ان نتصرف في كل لحظة وبالتالي ان تكون لنا على الأقل « اخلاق وقتية » انظر ديكارت — مقالة المنهج . الفصل الثالث .

(3) مفهوم مستمد من المعجمية الفرويدية حيث يعنى التنكر عملية دفاعية تقوم بها الذات اذ تنفي — في الوقت نفسه الذي تفصح فيه عن رغباتها ومشاعرها وافكارها المكبوتة — ان تكون تلك رغباتها وافكارها ومشاعرها .

وقد يكون نيتشة أكثر حزما منا حين اعتبر كبرى الانساق الفلسفية مؤسسة على قيم عملية يعتمل الفكر المتفلسف في قرارها دون ان يتوحي حقيقتها فيصعد منتجاته « حقائق » بدل ان يسميها باسمها الصحيح « منافع » . وقد يكون ماركس أكثر نفاذا حين اعتبر الفلسفة تبريرا لمواقف سياسية طبقية فكانما الفيلسوف اخلاقي يجهل نفسه او سياسي مقنع . وذلك ما يجعلنا لا نعتبر علاقة الفلسفة بالعلم العامل الوحيد الذي يحدد طبيعتها ويشكل سماتها .

ج) ولامر كهذا قلنا ان تلك العلاقة بين الفلسفة والعلم ليست البعد المهيمن على طبيعة الفلسفة بل قد يكون ذلك البعد المهيمن في احيان كثيرة البعد العملي (الأخلاقي = السياسي) بحيث يصبح مقصد الفيلسوف لا تكوين « العقل » وانما ترويض « الارادة » وتتركز همومه حول تربية المجموعة (الامة) وصيانة « خصوصياتها الحضارية » اي — بلغة اوضح — حول الدفاع — دفاعا نظريا — عن نسق القيم العملية السائدة في صلب التشكيلة الاجتماعية القائمة . ولكن الفلسفة — حتى في هذه الحالات التي تتحول فيها الى ضرب من « الايديولوجيا الدفاعية » الصريحة — لا تفقد ما لا بد منه لممارسة نظرية متميزة اعني علاقتها بالعلوم وتعاملها معها مهما كان نوع هذا التعامل ومهما كان مستواه والا سقطت الى مستوى دون فلسفي . وقد لا تخشى هذا السقوط بقدر ما تخشى ذهاب مصداقيتها وفعاليتها .

2 — فحين اكتسحت عواصف الفكر الاغريقي والعربي باريس في العصر الوسيط اتخذت منه الأوساط الفكرية مواقف ثلاثة متباينة (4) :

(4) انظر . ايتيان جلسن : الفلسفة في العصر الوسيط خاصة الجزء الثاني (* 1) . والكسندر كوارى :

دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي خاصة ص: 37 — 92 الخلاء والمكان اللامتاهي في القرن الرابع —

أ) فمن المفكرين من كان يعرض الفلسفة الأرسطية والعربية نصيبا في هدوء كاد يكون كاملا ومنهم « سيجار البرنتي » Siger de Barant و« ألبير الكبير » (5) Albert le Grand .

ب) ومنهم من كان يعرض لها بطريقة انتقائية فيأخذ منها ما يلائم معتقده المسيحي ويعرض عن الباقي دون ان يحدث من حوله ضجة مثل القديس توماس الاكوينى (St. Thomas d'Aquin) .

ج) ومنهم من انبرى لها في عنت وحيف . ويدعو ان هذه النزعة كانت المهيمنة على الساحة الفكرية ومن نتائجها ان ظهر حوالي 1260 كما يقول البعض او 1274 كما يقول البعض الآخر (6) كتاب « اخطاء الفلاسفة » (7) وهو كتاب مجهول واضعه مما قد يكون دليلا على نوعية الفكر المهيمن في ذلك العصر الذي سيطرت فيه ظاهرة الاحتراز بل العداء للفكر العربي بالخصوص (8) وهو عداء امتزجت فيه الدوافع الدينية والسياسية بالحجج النظرية امتزاجا جعل كل عملية تمييز بينهما صعبة المنال (9) .

عشر (2) . وكذلك دوهام (بيار) : نسق العالم الكتاب السادس الجزء الرابع . الفصل الاول . خاصة

الفقرات 1 و2 و3 و4 و5 . وكذلك الفصل الثاني ص 123 - 173 (3) .

(5) في أول الامر ، لأن « البار الكبير سيفير موقفه فيما بعد .

(6) انظر دوهام . المرجع المشار اليه اعلاه .

(7) انظر قائمة المراجع بالفرنسية المثبتة في نهاية هذا الفصل (4) .

(8) من المؤشرات على ما نذهب اليه ان معظم الفلاسفة الذين انتقدتهم « المؤلف » في هذا الكتاب

فلاسفة عرب وهم ابن رشد وابن سينا والغزالي والكندي الى جانب فيلسوفين آخرين فقط ارسطو الاغريقي وموسى ابن ميمون اليهودي .

(9) فلقد ركز المؤلف بالخصوص على ابن رشد ولعل مرد ذلك الى اسباب متساوية الاهمية ولكن غير

متكافئة المفعول (1) اولها ما تمثله فلسفة ابن رشد خصوصا والعربية عموما من « خطر » على الايمان الديني

خلق هذا التباين في المواقف الفكرية وضعاً « متأزماً » — وما أكثر أزمات الفكر ! — وجعل الشك يستبد بالبعض وشعر الناس بحاجة ملحة الى « سلطة علمية » تدلهم الى سبيل الرشاد واستفتي « البار الكبير » في الأمر فأنحاز وكذب الفلاسفة فيما ذهبوا اليه وهو الذي كان بالأمس يدرس فلسفاتهم دوغماً حرج (10) وأصدر كتاب « المسائل الخمس عشرة » (11) اتهم فيه الفلاسفة بالجهل والسفسطة معتبراً اطروحاتهم « بدعة » وكأنه يريد بذلك « الاطاحة بهم الى الأبد » كما جاء ذلك في نص الاستفتاء (12) .

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل تدخلت السلطة الدينية وكأنما تريد ان لا يفلت الأمر من قبضتها او كأن الأمر استفحل استفحالاً لم يعد يجدي معه الصمت — فاصدرت ما يسمى بادانة 1270 حيث عدت المقالات التي كفرت من يقول بها او يروجها سرا او جهراً كتابياً او شفاهياً (13) .

وما قد ينتج عنها من تفسخ والحداد . وفلا فقد كتب البابا يوحنا التاسع عشر الى اسقف باريس يلومه على ما تفشى في باريس من فساد وخلاعة ملقياً مسؤولية ذلك على الاشخاص والوساط التي تروج الخطأ و « السفسطة » (انظر دوهام . المرجع المشار اليه ص 20 — 21) . (2) ان الفلاسفة العرب والمسلمين احق بالنقد من الاغريق حيث اتهم عرفوا الديانات السماوية وهم اهل الكتاب . ولذا فان نشرهم لافكار « تتناقض » مع الايمان تجعل تلك الافكار أشد وقعا على الناس وبالتالي أشد خطراً . (3) ان التركيز على العرب عموماً وابن رشد خصوصاً قد يكون ناتجاً عن اختيار سياسي يمثل في مقاومة العرب وخاصة « تعريب » الأندلس وهو ما جعل البعض ينسب كتاب « اخطاء الفلاسفة » للوساط الفكرية الاسبانية (انظر دوهام ص 4 — 5) .

(10) انظر 1 . 2 . أ .

(11) انظر قائمة المراجع (* 5) هذا الكتاب هو جواب « البار الكبير » على اسئلة توجه بها اليه اناس انشغلوا بالتوفيق بين العلم والايمان .

(12) دوهام . ص 13 .

(13) هذه المقالات هي (1) « لا وجود من جهة العدد الا لعقل واحد بالنسبة لكل الناس . 2 » « انه

ذلك وضع عاشته الفلسفة في فترة من فترات تاريخها فهيمت عليها
الاعتبارات العملية (الدينية والاخلاقية والسياسية) . فاسقف باريس
« تامبيي » (Tempier) لم يكن يعنيه حين اصدر تلك الادانة ان يخدم
العلم ولا ان يثري الفلسفة بل كان همه صيانة القدرة الربانية عن
« العبث » وعن ان تحد باسم الضرورة المنطقية او الانطولوجية الموروثة
عن الفكر الاغريقي والعربي ولم يكن قراره صادرا عن معرفة بالفلسفة او
الملم بالعلم وانما عن ايمان ديني صرف (14) وضغوط عملية اجتماعية .
ولكن الفلسفة لم تذهب — رغم انسياقها في هذا الاتجاه — الى حد
تجاهل العلم وتناسي مقتضيات المنطق وهو ما بدا جليا حتى عند بعض
الفلاسفة الذين أوحوا بادانة 1270 مثل « هانري الغاني Henri de
Gand (15) او تحمسوا لها كل الحماس مثل « ريشار الميدلتوتى
Richard de Midelton (16) او « طوماس برادواردين Thomas
Bradwardine (17) .

من الخطأ او من غير الملائم القول بان الانسان هو الذي يدرك « 3 » انما تهد ارادة الانسان وتختار عن
ضرورة « 4 » ان كل ما يجري في العالم السفلي خاضع لفعل الاجسام السماوية اهم « 5 » « العالم خالد »
« 6 » لم يوجد قط انسان اول « 7 » ان الروح التي هي صورة الانسان بما هو انسان تندثر باندثار
الجسد « 8 » ان الروح بانفصالها عن الجسد بعد الموت لا يمكنها ان تتالم بمفعول النار الجسمية « 9 »
« ان حرية الاختيار ملكة متفصلة لا فاعلة وان الموضوع المرغوب فيه يحركها ضرورة « 10 » ان الرب لا
يعرف الجزئيات « 11 » ان الرب لا يعرف شيئا خارجا عنه « 12 » ان الافعال الانسانية لا تقودها العناية
الالهية « 13 » ليس بإمكان الرب ان يهب الخلود لشيء فان ولا ان يستثنى من الفساد شيئا فاسدا « (انظر
دوهم، المرجع المشار اليه ص 19—20) . انظر كذلك في السياق نفسه ص 26—27 من المرجع نفسه .
(14) انظر جيلسن ودوهم وكواري .

(15) لقد كان « هانري الغاني » من بين اعضاء المجلس الديني الذي استشاره اسقف باريس « تامبيي »
قبل اصدار الادانة المشار اليها .

(16) انظر كواري : دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي ص 63 — 72 . وجلسن الفلسفة في العصر
الوسيط . الجزء الثاني الفصل الثامن . الفقرة الاولى .

(17) انظر كواري . المرجع المذكور ص 79 — 92 .

فنعندما يتعرض « هانري الغاني » مثلا الى مسألة تناهي العالم وهي من الأطروحات المصادرة في اطار الادانة الكنيسية فهو يفندھا بالبرهان والحجة وهو حين يتطرق الى امكانية تحرك فلك النجوم الثابتة حركة مستقيمة لا يكتفي بالتأكيد على ان ذلك غير مستحيل على القدرة الربانية بل هو يعالج هذه المسائل علاجا يحفظ حقوق الرب في ان لا تحد قدرته دون الابتعاد كثيرا عن التصورات العلمية الرائجة في عصره او على الأقل دون مواجهتها مواجهة صريحة (18) .

و حين يعرض « ريشار الميدلتوني » إلى مسألة التناهي واللاتناهي نلاحظ عنده الحرج نفسه: حرج اللاهوتي الذي يسعى الى ان لا يفرض في العنز ولا في الكرب كما يقول كوارى فيقر انه في وسع الاله ان « ينتج مقدارا او بعدا يزداد بلا نهاية على شرط ان يكون المقدار المنجز باستمرار محدودا في كل لحظة » (19) وهو كما نرى قول يبعدنا عن المقالة الأرسطية القائلة بمحدودية العالم وتناهي ابعاده دون ان يوقعنا في القول بلا تناهيه الذي يورطنا في ضرب من الشرك .

ولعل هذا المنحى التوفيقي الذي اتخذته الفلسفة الباريسية في العصر الوسيط هو الذي ادى الى القول بقضايا كانت تعتبر خاطئة اولا معقولة من منطلقات ارسطية واصبح من الممكن القيام بتجارب ذهنية جسورة انتهت الى فرقة الأطر الانطولوجية الأرسطية وفتح افاق جديدة حتى ان البعض ذهب الى حد اعتبار عام 1270 تاريخ صدور « الادانة » تاريخ نشأة الفكر العلمي الحديث (20) . الم يكن من الضروري ان يتطلب

(18) كوارى ص 46 — 47 .

(19) جيلسن ص 459 .

(20) « دو هام » : « لو كنا مطالبين بتحديد تاريخ نشأة العلم الحديث لاختارنا ولا ريب تاريخ عام ←

قيام العلم الحديث تحطيم « فكرة الكوسموس (Cosmos) المتناهي ؟ ألم يبين العلم الحديث ضرورة اقرار وجود الخلاء ؟ ...

3.1 — يمكننا اذا انطلقا مما سبق ان نقرر ان الفلسفة لا تقوم الا باتصالها بالعلم ومن خلال ذلك الاتصال نفسه وهو ما يفترض اسبقية العلم تكوينيا عن الفلسفة . ان الفلسفة لم تظهر في التاريخ تلقائيا ولم « يطلع الفلاسفة من الأرض طلوع الفطر » كما انها ليست من مكونات مدونتتنا البيولوجية بحيث يكفي ان ينساق الانسان مع منحدره الطبيعي ليصبح فيلسوفا وانما هي — في نهاية الأمر — انتاج فكري يتطلب انجازه توفر شروط موضوعية اولها ان يتضمن الوضع الفكري الذي تنشأ فيه علما ما على الأقل .

ولا بد هنا من التنبيه الى مدلول مفهوم العلم . فليس العلم مجموعة من التخمينات قد ياخذها القائلون بها مأخذ اليقين ولا هو ركام من الخبرات تكتسبها الشعوب بتجارب القرون ولا حتى شتاتا من « الحقائق » وانما هو في كنهه نظرية اي نسق استباطي من المفاهيم المجردة .

ان الفلسفة — في نشأتها كما في تجددتها وتنوعها تفترض العلم ولا وجود لها إلا بوجوده. الا ان علاقتها العضوية بالعلم ليست العلاقة الوحيدة التي تحدد خصوصيتها ولا هي البعد المهيمن عليها باستمرار حيث ان الفلسفة تتصل في الوقت نفسه بضرب اخر من الممارسات

← 1277 يوم اعلم اسقف باريس انه يمكن ان توجد عوالم كثيرة وان مجموع الكرات السماوية يمكنها — دون تناقض — ان تتحرك على الاستقامة « اورده جيلسن . المرجع المذكور ص 460 . لا نهذ هنا ان نعلق على هذا الزعم ولكن نكتفي بالتذكير ان الادانة لم يكن هدفها خدمة العلم الفيزيائي او الفلكي وانما الدفاع عن قيم دينية ارتأى القوم انها مهددة .

النظرية العملية (21). ولعل هذا البعد الثاني هو الذي يتنكر له أكثر من سواه. وفي نظرنا ان «الوضعية الجديدة» تمثل أعتى علامات ذلك التنكر حين تتحدث عن «فلسفة علمية».

II

II . 1 — وفي الحقيقة ان هذا التنكر لا يقف عند حدود صلة الفلسفة بالدين والأخلاق والسياسة فحسب وانما يمتد الى فعلية علاقة الفلسفة بالعلم . فلقد تعودنا منذ ظهور الوضعية الكونطية — بل ربما منذ نبتت الشجرة الدكارتية — على اعتبار الفلسفة « ام العلوم » او الارضية التي في احضانها نشأت والتربة الصالحة التي امدتها بالغذاء حتى اذا استوت وترعرعت شقت عصا الطاعة وطالبت بالاستقلال (22) الواحدة تلو الأخرى فاذا الأرض الخصبة صحراء مهجورة وموقع خال و الشجرة غابة

(21) يمكننا انطلاقا مما سبق ان بينا ان نرسم هذه « المكانية » العامة مؤقتا نبدأ نعود اليها في فصول لاحقة لاثرائها وبيان سداها . انظر التوسير وغيره* 6 .

الوضع الفكري المحدد تاريخيا

الممارسة النظرية العلمية	الممارسة النظرية الفلسفية	الممارسة العملية النظرية
--------------------------------	---------------------------------	--------------------------------

(22) انظر على سبيل المثال . كارل ياسپارس : مقالات فلسفية . الفصل الخامس وخاصة الفصل السادس (7*) وكذلك هيرسجار في مقاله : اكتمال الفلسفة وبداية التفكير (8*) و« ما الفلسفة » ص 16 (17*) يقول هيرسجار « من اليقيني انه ما كان لتوجد العلوم لو لم تسبقها الفلسفة وتقدم عليها » .

كالمناهة لم يعد من الممكن ان نتعرف فيها على نقطة الانطلاق بل لم يعد من المجدي ان نبحث عنها ففراخ الأمس أصبحت كواسر لا تحتاج الى سند .

وانطلاقا من هذا التصور جاءت النداءات اما بانتهاء الفلسفة او كما يقول البعض « موتها » او اضمحلها لفائدة العلم واما بما يسمى « ازمة الفلسفة » وريبته « ازمة الانسان » واما هذه الظاهرة جاءت دعوات العودة على اختلافها : « العودة الى معطيات الشعور المباشرة » او الى « التجربة المعيشة » أو إلى « الإغريق الأول » قصد استرجاع « تجربة التفكير الأصلية » كما ظهرت بشكل ملح — فكرة الفلسفة كمعرفة مستقلة بذاتها في مواجهة المعرفة العلمية (23) .

وينبغي ان نقر هنا ان هذا الموقف ليس خطأ كله . فقد مرت الفلسفة فعلا بفترات كان من الصعب فيها ان نميز في ذلك الكل النظري، الذي هو الحكمة، العلمي عن الفلسفي . ذلك ان هذا التمييز لم يظهر بجلاء الا بداية من سقراط وافلاطون وارسطو بالخصوص (24) .

غير ان تلك الصعوبة الراجعة الى الوحدة البدائية بين الفلسفة والعلم لا تبرر قولنا بتقدم الفلسفة عن العلم منطقيا ولا تبرر اعتبارنا الفلسفة

(23) كما هو عند باركسون وسارتر ومارلو — بونتي وغيرهم . انظر تحليلنا لهذه الظاهرة في الفصل القادمة .

(24) ان كلمة « ابستيمي » الاغريقية اُكست عند (افلاطون) دالتين متميزتين (1) فهي تدل (1) أولا على مختلف فنون المعرفة « القطاعية » كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهي تدل ثانيا على علم الوجود بما هو وجود اي العلم الذي سيصطلح على تسميته فيما بعد الميتافيزيقا . كما انه بإمكاننا عند النظر في المؤلفات الأرسطية ان نميز بين مشاغل « ارسطو البيولوجي » ومشاغل « ارسطو الميتافيزيقي » بصرف النظر عن تصنيفات العلوم الأرسطية نفسها . انظر ج. ياجي . حكمة الفلسفة واوامها (*) (9) ص 66 وما يليها . انظر الفصل الثالث من عملنا هذا .

« ام العلوم » بل ان تسجيل تلك الظاهرة لا يعدو ان يكون مجرد وصف لتواجدهما تواجدا سكونيا في اطار وحدة لا متميزة . ولذا فمن المغالطات المنطقية اعتبار ذلك التواجد السكوني دليلا على علاقة سببية فعالة تكون الفلسفة بمقتضاها « ام العلوم » والدافع على تقدمها ونحن اذا طرحنا المسألة من وجهة نظر حركية (بدل الاكتفاء بتسجيل تلك الظاهرة سكونيا) في اتجاه البحث عن المحرك الدافع لمختلف الأنساق الفلسفية وجدنا ان عمالقة الفلسفة انما كانوا كذلك بالاستناد الى علوم عصرهم في روحها ومناهجها ونتائجها (25) .

واعتقادنا ان هذا التنكر لفعلية اشتراط الفلسفة بالعلم ما هو الا امتداد للتنكر لحقيقة تواطئها مع الايديولوجيات العملية السائدة بحيث يكون هذان الضريان من التنكر « نسيجا من الأخطاء العنيدة » كما يقول « باشلار » يشكل « عائقا ابستمولوجيا » يحول دون فهم طبيعة الفلسفة الفهم الصحيح كما يشكل « جهازا دفاعيا » يمنع من الوقوف على خصوصية الممارسة الفلسفية في اطار الوضع الفكري المحدد تاريخيا ... وهو ما يتطلب منا ان نقيم الحجة على فعلية تلك العلاقة واشتراط العلم اشتراطا اساسيا لا لقيام الفلسفة فحسب وانما ايضا لتجديدها (26) .

II . 2 — لقد كان كانط اخر الفلاسفة الكلاسيكيين الذين ادركوا

(25) ذلك لا يعني اننا نقول بتطابق الفلسفة والعلم أو تأكيد انقياس الفلسفة على علم عصرها . بل سنبين في الفصل اللاحق انه بالرغم من ضرورة استناد الفلسفة الى نسق علمي فان علاقتها بذلك العلم كثيرا ما تكون خيالية حيث ان الفلاسفة يستبدلون « علم العلماء » بما يسميه باشلار « علم الفلاسفة » انظر تكون الروح العلمي ص 55 (* 10) . انظر الفصل الثاني من هذا العمل .

(26) نرجى اذا النظر في علاقة الفلسفة بالممارسات النظرية العملية الى وقت لاحق وهو تاجيل لا يقتضيه مجرى الاشياء وانما ضرورة منهجية .

تلك المسألة عميق الادراك (27) حين أكد « اننا لا نتعلم الفلسفة وانما نتعلم التفلسف » (28) وانه لمن مزالق الخطأ في التحليل ان نقصر هذه المقالة الكانطية على (أ) بعدها البيداغوجي دون (ب) بعدها المنطقي و(ج) التاريخي بل اننا نعتقد ان معناها في النص الكانطي لا يكتمل الا بوحدة تلك الأبعاد الدلالية الثلاثة :

(أ) فأما بعدها البيداغوجي فيتجلى في النقد الذي كان كانط يوجهه الى مؤسسات تدريس الفلسفة التي كانت تقتصر في اداء مهمتها على تلقين الطلبة كتابا مدرسيا مقررًا وكأن الأمر هنا لا يختلف جوهريا عما يقتضيه تدريس الرياضيات او الفيزيا او الجغرافيا او الحقوق او ما شابه ذلك كله من « العلوم الوضعية » و« المعارف التاريخية » كما يقول كانط . وهو ايضا نقد موجه الى « اساتذة الفلسفة » الذين لم يفهموا بعد ان رسالتهم لا تتمثل في ان « يلقنوا » (29) طلبتهم وانما في ان يرشدوهم « (30) اي ان المدرس ينبغي ان يقوم من عقل الطالب مقام الحافز كما يقول الكيميائيون لا مقام الوصي حيث ان الأمر لا يتعلق بتلقين افكار وانما بالترويض على التفكير . وبهذه الصورة فلا يمكن اعتبار الانساق الفلسفية التاريخية الا كتظاهرة من تظاهرات « تاريخ استخدام العقل وبمثابة موضوعات لترويض الموهبة الفلسفية » (31) .

(27) نقول ذلك لان الفلسفة بعد كانط ستجده وجهة جديدة وستغير مراجعها حيث لن ننظر الى

العلوم الطبيعية او الرياضية وانما سنتنظر في اتجاه « التاريخ » بداية من هيغل وماركس ...

(28) كانط : برامج الدروس .. (* 11) ص 68 . وانظر كذلك هيغل : الموسوعة (* 12) . المقدمة

الفقرة 5 (الملاحظة) ص 32 .

(29) برامج الدروس ص 68 .

(30) المرجع نفسه .

(31) المنطق . ص 26 (* 13) .

الا ان ذلك لا يعني عند كانط كما قد يخيل الى البعض — ان درس الفلسفة سيصبح — بحكم هذا الاختيار البيداغوجي الذي الفناه منذ ظهور « ايميل روسو » — ملتقى للمفلسين فكريا والخواوية افئدتهم من كل « معرفة تاريخية » . بل ان صاحب « نقد العقل المحض » لم يفتأ يلح — على غرار الفلاسفة الكلاسيكيين من افلاطون الى « لايبنتز » — الى حد الهوس على ضرورة تعهد المواهب ورياضتها بالعلوم حيث انه « لا يمكن للمرء بحال ان يصبح فيلسوفا من غير معرفة علمية » (32) . وكانط يسمي داء جهل العلوم — على اثر افلاطون — « ميزولوجيا » (misologie) اي « كره العقل » (33) ، فمن « كره العلم » وتعلق مع ذلك بالحكمة كان ميزولوجيا . وتلك ظاهرة مرضية تشير الى « افتقار الى المعرفة العلمية ممزوج بالادعاء » (34) اي علامة على جهل يؤخذ ماخذ العلم وربما نذهب الى حد اعتباره الموقف الفكري الصحيح ونجعل منه « مبدأ » (35) وتلك من خصائص من يسميهم كانط على اثر افلاطون ايضا — « الفيلودوكس » (Philodoxe) (36) اي « محب الظن » او « الرأي » في مقابل « الفيلسوف » اي محب الحكمة (37) . فالميزولوجيا اذا كراهية المعرفة العلمية و« المنهج العلمي » (38) وبالتالي كراهية العقل ذاته واستبدال ذلك كله — بحكم العجز عن الفوز به والتحصيل عليه — بنقائضه مع تنكر لذلك الاستبدال ومن اقنعة ذلك

(32) المنطق ص 26 .

(33) المنطق ص 27 ونقد العقل المحض ص 570 (*) (14) وكذلك اسس ميتافيزيقيا الاخلاق (*) (15)

(34) المنطق ص 27 .

(35) نقد العقل المحض ص 570 .

(36) الجمهورية . الكتاب الخامس 480 أ .

(37) المنطق 24 . نقد العقل المحض ص 27 .

(38) نقد العقل المحض ص 570 .

التنكر فكرة الفلسفة كمعرفة مستقلة بذاتها — من جهة موضوعها ومنهجها وروحها — عن المعرفة العلمية الوضعية .

(ب) فالأمر اذا لا يتعلق باختيار بيداغوجي متأثر بعصر الأنوار فحسب وانما يمس حقيقة كنه الفلسفة . فلكي « تحفظ » الفلسفة بالمعنى البسيكولوجي لهذه الكلمة اي « تنطبع في الذاكرة او في الذهن » (39) فلا بد من ان توجد وجودا عينيا بصورة تجعلنا نستطيع ان نقدم كتابا ونقول : « هاكم . انه علم ومعارف يقينية . تدرّبوا على فهمه واحفظوه ثم ابنوا عليه فيما بعد وستصبحون فلاسفة » (40) تماما كما نقدم كتاب « اقليدس » لتعلم الرياضيات او كتاب « بوليب » لتعلم التاريخ ...

ان تصرفا كهذا لا يعتبره كانط « غشا » للناشئة فحسب وانما هو سوء تقدير لطبيعة الفلسفة يتمثل في اعتبارها علما قائما بذاته ومعطى من معطيات الثقافة الاجتماعية. ولم يلح كانط على شيء الحاحه على ان « لا وجود للفلسفة (41) ولا « للفيلسوف » (42) الا وجود « الفكرة » أو « المثال » (43). وذلك يعني أن الفلسفة لا وجود لها منطقيا — خارج

(39) برامج الدروس . ص 69 .

(40) برامج الدروس . ص 69 .

(41) المنطق 26 : « لا يمكننا تعلم الفلسفة لانها لم توجد بعد » وكذلك نقد العقل المحض ص 561 « ما الفلسفة الا مجرد فكرة لعلم ممكن ... » وص 561 « لا يمكن للمرء لحد الآن ان يتعلم اية فلسفة . إذ اين هي ؟ ومن يمتلكها واية علامة تدل عليها ؟ » . انظر في السياق نفسه كتاب « الرد على ابرهارد » ص 67 الملاحظة رقم 5 (* 16) .

(42) نقد العقل المحض ص 562 : « كبر ادعاء ان يسمى المرء نفسه فيلسوفا وان يزعم انه وصل الى مضاهاة المثل الذي لا وجود له الا وجود الفكرة ... » .

(43) في الصفحة المذكورة اعلاه يتحدث كانط عن الفيلسوف « كمثال » و« كمثل اعلى » ..

عملية التفلسف ذاتها ولا وجود للفيلسوف الا بفعل التفلسف فكلاهما
امكان لا واقعة وهو ما جعل كانط يعتبر الفلسفات التي وجدت مجرد
«نسخة فاشلة» (44) بالمقارنة مع ذلك النمط المثالي.

وعلى افتراض وجود الفلسفة وجودا عيانيا فعليا « فما من احد من
الذين قد يلمون بها يمكنه ان يسمي نفسه فيلسوفا اذ ان معرفته بها
ستظل ذاتيا تاريخية » (45) اي مجرد المام خارجي بنتاج فكري معطى لا
تغير عملية استيعابه من خارجيته شيئا بحيث تظل تلك المعرفة معرفة
« تاريخية » يتلقاها من خارج بدل ان « تنبع من العقل » (46) ذاته
وذلك هو معنى التقابل — عند كانط بين « التاريخي والعقلي » (47) اي
بين المعرفة من حيث هي نحت ذاتي وكسب « اصيل » والمعرفة «
كتقليد الي » (48) للغير . « وهكذا فالذي حفظ حقا نسقا فلسفيا ،
نسق « فولف » مثلا ، فحتى لو الم بكل مبادئه وكل تعريفاته وبراهينه
وكذلك بمفاصيل المذهب كله وحتى لو استطاع ان يحصي — ان صح
التعبير — كل اجزائه على اطراف اصابعه فلن تحصل له الا معرفة تاريخية
شاملة بفلسفة « فولف » ولن يعرف الا ما قدم له ولن يحكم الا من
خلاله . فحاججه في تعريف فلن يعرف أنى يجد تعريفا اخر . (اذ انه)
تكون من خلال عقل خارجي . ولكن القدرة على التقليد ليست
كالقدرة على الانشاء اعني ان المعرفة عنده لم تصدر عن العقل ورغم انها
— ولا ريب — معرفة عقلية موضوعيا فانها مع ذلك لا تعدو ان تكون

(44) نقد العقل المحض . 561 .

(45) المنطق ص 26 .

(46) نقد العقل المحض ص 560 .

(47) المنطق 21 — 22 ونقد العقل المحض ص 560 .

(48) المنطق ص 22 .

معرفة تاريخية ذاتيا . فلقد احسن (صاحبنا) الفهم واجاد الحفظ اي اتقن تعلم (تلك الفلسفة) فلم يكن بذلك اكثر من ظل لانسان حي (49)» .

فالفلسفة اذا ليست واقعة قائمة بذاتها متمكنة من مجال معطى وانما هي لا تقوم الا بممارسة فكرية يسميها كانط « التفلسف » . وعسى ان يعيننا ذلك على فهم مدى زهد كانط في تاريخ الفلسفة (50) واعراض الفكر النقدي عن « نقد الكتب والأنساق الفلسفية » (51) . ذلك ان الانتماء الحقيقي الى المجال الفلسفي لا يتحدد بوجود الانساق الفلسفية او بظهور « الفلسفة » وانما بتلك الممارسة بحيث يكون ذلك الانتماء تابعا لتلك الممارسة لا سابقا عليها (52) . فما خاصية تلك الممارسة وكيف يتجلى في صلبها اشتراط الفلسفة بالعلوم اشتراطا ضروريا ؟

(ج) ان تلك الممارسة لا تكون الا « بقطيعة ابستمولوجية » بين نمطين من استخدام الفكر : نمط يدرك الكلي عيانيا ونمط يدرك الكلي تجريديا . فالنمط الأول مترتب عن استخدام العقل استخداما عاميا والثاني عن استخدامهما استخداما نظريا وبالتالي فان « معرفة الكلي تجريديا » معرفة نظرية ومعرفة الكلّي عيانيا معرفة عامية . والمعرفة الفلسفية هي معرفة العقل النظرية ولذا فهي تبدأ حيث ينتهي استخدام العقل استخداما عاميا « (53) » .

(49) نقد العقل المحض : ص 560 .

(50) فنقد العقل المحض مثلا على ضخامته ماديا لا يحتل منه موضوع تاريخ الفلسفة الا صفحتين وبعض الصفحة . نعم ان كانط وعد (انظر نقد العقل المحض ص 569) بأن يكتب هذا التاريخ تلافيا لهذا « النقص » ولكنه حين انهى تحرير «نقد ملكة الحكم» اعتبر ان نسقه قد اكتمل ولم يف بما وعد فكأن لا نفع يرجى من تاريخ الفلسفة .

(51) نقل العقل المحض ص 7 .

(52) المنطق ص 26 : « ما من احد بإمكانه ان يسمي نفسه فيلسوفا ما لم يقدر على التفلسف » .

(53) المنطق 28 .

وانطلاقا من هذا التحديد لطبيعة الممارسة الفلسفية يحدد كانط نشأتها التاريخية ولئن وجب ردها الى اثينا فليس لان الفلسفة « تتكلم الاغريقية » (54) في كل لغات العالم فحسب وانما لان الاغريق كانوا اول الشعوب التي مارست هذا الضرب من التفكير (55) المتمثل في ادراك الكلي دون التجاء الى « الصور » (56) الحسية والمجسمة اي ان خاصية الممارسة الفلسفية بما هي ممارسة نظرية محضة تعتمد المفاهيم لا المجازات او « الصور » والاستدلال المنطقي لا « الاساطير » او « الشعر » (57)

الا أن هذه الممارسة الفكرية المستندة الى المفاهيم المجردة التي عنها نشأت الفلسفة لم تبدأ عند الفلاسفة حيث ان « اول من أدخل استخدام العقل استخداما نظريا ونسبت اليه اولى خطوات الذهن البشري في الثقافة العلمية هو « طالاس » مؤسس الفرقة الايونية . وقد اعتبر فيزيائيا رغم انه كان ايضا رياضيا . ان الرياضيات هنا كشأنها في أماكن اخرى سبقت دائما الفلسفة » (58) .

ذلك هو « بيت القصيد » . فان « تسبق الرياضيات الفلسفة دائما » معناه ان تجعلها ممكنة فكان الرياضيات هي « المخبر » الذي تبلورت فيه بادی الامر تلك الممارسة الفكرية النظرية التي تحولت بالعقل من استخدام العامي الحسي الى استخدام النظري المجرد وهو تحول لا يستقيم للفلسفة بدون شأن وهي ايضا ثورة تظل الفلسفة بدونها تتحرك

(54) هيدجار . ما الفلسفة (*) (17) ص 14 - 15 .

(55) المنطق ص 28 .

(56) المنطق ص 28 .

(57) المنطق ص 29 .

(58) المنطق ص 29 . (خط التشديد مني .)

في حيز « التعبير الشعري » أو « الرموز الاسطورية » وتلك مواضع لا يكون فيها المفهوم في « حيزه الحقيقي » ولا يمكن له ان يكون مطابقا لموضوعه (59) وبالتالي فان الخطاب الذي يصاغ على هذا النحو وتلك الوسائل سيظل دون المستوى الفلسفي . وذلك يعني في نهاية الأمر انه لا فلسفة بلا تجريد . ولا تجريد بلا علم . اذا لا فلسفة بلا علم . وليس ذلك مجرد استنتاج منطقي وانما هو ايضا استقراء تاريخي .

III

III . 1) — لا يمكننا اذا — استنادا الى ما اسلفنا — ان نؤرخ نشأة الفلسفة بظهور مصنف يحمل اسمها او شخص ينتسب اليها وانما بنشأة ضرب من الممارسة النظرية تدرك « الكلي تجريديا » كما يقول كانط وهو المنهج الفكري الذي لم يسبق اليه الفلاسفة وانما الرياضيون وبذلك تكون الرياضيات سابقة عن الفلسفة ولذلك امكنا ان نقول انها تشكل وسيلة انتاج نظري لا يتبهاً للفلسفة امكان بدونها .

ولعل اجلى اثبات تاريخي لما نذهب اليه هو الفلسفة الأفلاطونية اول الانساق الفلسفية تاريخيا . فلم تنشأ الافلاطونية عرضا وما كان لها ان تكون على الشكل الذي هي عليه والاتجاه الذي هو لها وبالموقف الذي اتخذته لو لم توجد الرياضيات الاغريقية علما محضا في موضوعه برهانيا في منهجه بعد ان ظلت طويلا تتحرك في حيز حسي عند المصريين او

(59) المنطق ص 29 . انظر كذلك هيجل : دروس في تاريخ الفلسفة . الجزء الأول ص 230 —

البابليين او الآشوريين او غير هؤلاء واولئك من امم الدنيا (60) .

ان الرياضيات الاغريقية في شكلها الفيثاغوري خصوصا وقبل الاقليدي عموما هي التي تفسر — في اعتقادنا الفلسفة الافلاطونية في أ تكونها التاريخي (ب) وفي اسلوبها (ج) موقفها .

أ) اما فيما يخص النقطة الأولى فليس من الضروري ان نطيل الحديث هنا عن العشرة الطويلة التي قامت بين افلاطون والرياضيين والرياضيات منذ حادثة سنة (61) بل يكفي ان نشير عابرين الى ان افلاطون لم يفتح « الأكاديمية » الا بعد الحصول على ثقافة رياضية معمقة وواسعة لم يفتأ يتعدها باستمرار بعد ان انتصب للتدريس . فلقد كانت « الأكاديمية » منتدى لكبار الرياضيين الاغريق (62) الذين يدين لهم تاريخ الرياضيات الوضعية بانشاءات عديدة و« اكتشافات » كانت المحرك لتطوير الفكر الرياضي الاغريقي الذي بلغ اوجه على يدي « اقليدس » .

ان المحاورات الافلاطونية لتطرح بمعارف رياضية تقنية ليست من قبيل « المعارف » التي يتجمل بها او تنمق بها الأساليب الكلامية لتغطية المغالطات المنطقية بل هي معارف عميقة فيها من البراهن اكملها (63)

(60) انظر نقد العقل المحض 16 — 17 وهورباكي : تاريخ الرياضيات . الفصل الأول خاصة (* 19) وكذلك ابال رى : العلم في العهد القديم ... خاصة الجزء الأول . الكتاب الثاني . الفصل الأول .

(61) فقد تعرف مثلا على كل من « تيودور السميني » اشهر رياضي عصره وذلك عند سفره الى افريقيا الشمالية و« اركيتاس التارنتي » مما مكنته من تعميق معرفته بنظرية الحساب الفيثاغورية وهي النظرية الرياضية المهمة انذاك . انظر في هذا الصدد مقال « ميلو » افلاطون المهندس والميتافيزيقي (* 21) وكذلك وورباكي ص 10 — 11 .

(62) من أمثال « ايلوكس » و« تياتات » و« ميناشام » و« اركيتاس » و« امكلاس » وغيرهم ...

(63) مثال ذلك درس الهندسة الذي يلقنه افلاطون « لمينون » .

ومن الجزئيات التقنية ادقها (64) ومن المعلومات التاريخية (65) مما لا يتاح
الا للراسخين في العلم ...

بلغ اذا ولع افلاطون بالرياضيات مبلغا اثر في هيكله فكره تأثيرا لم
يفقه الا تأثير الافلاطونية فيمن خلفه مباشرة غداة وفاته على رأس
« الأكاديمية » فقد كان « كسينوكرات » مثلا ينهر كل من يترشح
لتلقي دروس « الأكاديمية » من غير معرفة بالرياضيات قائلا له :
« انصرف عنا فانت لا تملك زمام الفلسفة » (66) .

ب) فالرياضيات اذا « زمام الفلسفة » اي شرط امكانها الضروري بما
هي ممارسة نظرية تعتمد التجريد بالذات لا بالعرض . ولكي نرق الى
ادراك ذلك الإدراك الصحيح فلا بد ان نتخلص من فكرة التجريد
باعتباره اشتقاقا من الحسي عن طريق المقارنة فالتعميم او عن طريق تخليص
« اللب من القشور » كما يقول مجاز الحسيين . ليس التجريد العلمي
عملية كيميائية نستخلص بواسطتها سائلا من مواد اخرى « لعزله عنها
والاحتفاظ به صافيا (67) . وليست المفاهيم العلمية مجردة من الحسي وكانها
مستمدة منه وانما هي مجردة عن الحسي اي ان مصدرها عقلي لا تجريبي .

(64) من ذلك ان افلاطون يثير في كتاب « طيمائوس » مسألة العلاقة بين المتوالية الهندسية والمتوالية
الحسابية التي ستصبح بعد حوالي 20 قرنا اساسا للنظرية الخوارزمية انظر « الجمهورية » (22*) ملحوظة
رقم 492 ص 447 .

(65) من ذلك ما يسميه اليرم مؤرخو الرياضيات « ازمة الاعداد الصماء » انظر « تياتات » 147 د
(29*) . انظر ايضا مراحل الفلسفة الرياضية لبرانشفيك (24*) ومقال ديسانتي في كتاب المنطق والمعرفة
العلمية ص 439 — 464 (25*) وكذلك كتاب « ميلو » الانف الذكر (21*) .
(66) الجمهورية ص 445 .

(67) انظر كانط الذي اكد كثيرا على فساد هذه النظرة للتجريد . الرد على ابرهارد ص 44 — 45 .
وكذلك « الانطروبولوجيا » (26*) . الفقرة الثانية . ومقال 1770 (27*) الفقرة 6 .

وعلى هذا النحو فان التجريد ليس تفقيراً لواقع خصب يغري الرومنطقيين بتكديس الصور وتنميق الالوان وانما هو عملية فكرية معطاة « تنقذ الظواهر » من وقائع التجربة الأولى وتحرر الفكر من ثقالة الحدوسات المباشرة او كما يقول افلاطون من دنيا « الكون والفساد » .

وبهذا الفهم يمكننا ان ندرك كيف ان الرياضيات تقوم من الممارسة الفلسفية مقام وسيلة الانتاج النظري التي لا قيام لها الا بها . حيث انه لا تفلسف الا بالتجريد ولا تجريد الا بالرياضيات : وذلك — على ما نعتقد هو الذي وجه الفلسفة الافلاطونية في مقصدها ومنهجها . فاذا كان مقصد الفيلسوف لا يحصل الا بالعزوف عن الحسيات المباشرة فان الرياضيات وحدها هي الكفيلة بتوجيه النفس نحو تامل « الوجود » مطلق الوجود (68) وهي وحدها القادرة على ان « تخرجها من دائرة الصيرورة لتدرك الجوهر » (69) وعلى ان تكرهها على استخدام العقل المحض لادراك الحقيقة في ذاتها « (70) . ولذا لئن لم يكن للرياضيات من جدوى فيكفي انها « تشحذ العقل » (71) وتجعل النفس « تميل نحو الحقيقة وتنمي فيها ذلك النفس الفلسفي الذي يرفع في اتجاه الاشياء العليا بصرا تنزل به خطأ نحو الأشياء الدنيا » (72) .

والحقيقة ان افلاطون لا يقول بان الرياضيات هي التي تكشف لنا عالم الحقيقة اذ ان ذلك من متع الجدلي الذي تمياً له ان يقلع عن

(68) الجمهورية — 525 أ .

(69) الجمهورية — 525 أ .

(70) الجمهورية — 526 أ .

(71) الجمهورية — 526 أ .

(72) الجمهورية — 527 أ .

الضرورة الحسية وامكنه ان يستعيز عن سلسلة التنظيرات الجدلية المتماكة برؤية الحقيقة رؤية مباشرة او بتعبير اخر — غداة استبدال التحليل النقدي بالسورة الصوفية ، ولكن تلك المتعة كن تتاح الا « لفكر تدرس بالعلوم (73) النظرية في صفائها (74) وترفعها عن كل اهتمام عملي تقتضيه شؤون الحرب او مستلزمات التجارة (75) وهو امر يندرج في صلب الفصل — عند افلاطون — بين العلوم المحضة التي معيارها الرياضيات (76) والفنون التطبيقية .

ب) وانا لنخطيء اذا ادعينا ان نظرية افلاطون الفلسفية هي التي حددت نظرتة الى الرياضيات وهو ما نزداد اقتناعا به حين ننظر في شروط امكان الحوار وهو الاسلوب الذي صيغت فيه الافلاطونية ذلك ان كل حوار يقوم بين ذاتين لا يتيسر الا بالغاء عوائق التخاطب التي هي عوائق حسية كالاصوات الهامشية او رداءة الكتابة او تشويش طارئ او غير هذا وذاك من التداخلات — كما يقول الفيزيائيون — التي تضايق عملية التواصل وقد تجعلها مستحيلة ...

(73) الجمهورية — 534 أ .

(74) الجمهورية — 526 أ « اذا كانت الهندسة تكرر على تأمل الجوهر فهي تليق بنا واذا ما توقفت عند الضرورة فهي لا تليق بنا » انظر ايضا 527 أ . « ما من احد من الذين يعرفون من الهندسة بعض الشيء ينكر علينا ان طبيعة ذلك العلم تتعارض طردا مع اللغة التي يستعملها أولئك الذين يمارسونها حيث ان تلك اللغة على غاية من الحق والبؤس فهم يتكلمون عن الترييح ورسم الخطوط والزيادة بالاضافة الى تعبيرات اخرى شبيهة بتلك باعتبارهم عمليين ينشدون التطبيق في حين ان لا مقصد لهذا العلم الا المعرفة (...) معرفة الموضوعات الدائمة لا معرفة الموضوعات التي تكون وتفسد .

(75) الجمهورية — 525 أ .

(76) فعلم الفلك مثلا ينبغي ان يدرس بواسطة « مسائل » كما تدرس الهندسة لا بواسطة ملاحظة الظواهر السماوية . انظر الجمهورية — 530 و .

واذا اعتبرنا التجريد على حقيقته اي لا من حيث هو اشتقاق من الحسي وانما الغاء له ادركننا ان تلك العملية ليست مجرد عملية سلبية وانما هي قمة الايجابية (77) لانها تعني إدراك « صورة » محضة ثابتة تجمع بين المتحاورين وتوجه انتباههما نحو هدف واحد . ولذا كان لابد من التجريد لانجاح عملية حوارية لا يكون مرجعها الحسي العياني وانما « العقلي المحض » في دقته وحقيقته وكونيته . وتلك هي خصائص « الصورة » او « الفكرة » عند افلاطون في استقلالها عن تجسماتها الحسية وتعالها عن صروف تجلياتها العرضية الفردية . وذلك امر لا يمكن ان نرقى الى تصويره لو لم تدلنا عليه الرياضيات ولو لم تقدم لنا منه نموذجا يحتذى وهو — على الأقل — ما يذهب اليه افلاطون نفسه .

فالرياضي عندما يتكلم في الاعداد انما يتكلم عن « الاعداد في ذاتها وليست الاعداد الحسية » (78) وحين يستعمل المهندسون الأشكال المحسوسة والرسوم التي يخطونها على الرمل او على السبورة ويستعملونها في سلسلة براهينهم الطويلة فهم لا يتعلقون بتلك الرسوم المرئية المعرضة لرعشات اليد وخشونة الآلة وانما هم يتعلقون « بالمربع في ذاته والحظ المنحرف في ذاته » (79) اي بالصور الكاملة بما هي مثل محضه . ان « الموضوعية » الرياضية شرط امكان تحاور ذاتين .

واذا صح ما ذهبنا اليه امكننا ان نقول ان العلاقة القائمة داخل الفلسفة الافلاطونية بين الجدل التحاوري والبحث المستمر — عن مثل يكون مقياسها النظري « الأفكار — الاعداد » لا يمكن ان تكون عرضا

(77) انظر كانط . قائمة المراجع المذكورة في الملاحظة رقم 67 من I. III. ب .

(78) الجمهورية II د ب .

(79) الجمهورية .

من اعراض تاريخ الفكر البشري او مجرد منحى اختاره الفيلسوف لانه صادف هوى في نفسه وانما هو اتجاه « منزل في طبيعة الأشياء » (80) اعني انه اتجاه حددته الرياضيات الاغريقية .

(ج) بل ان الرياضيات الاغريقية — في شكلها الفيثاغوري المهيمن — لم تقف عند تحديد الفلسفة الافلاطونية في مقصدها واسلوبها وانما حددت ايضا موقفها الأنطولوجي والابستمولوجي (81) .

فما يسمى عادة — في عرف مؤرخي الفلسفة — « بالواقعية الافلاطونية » يمكن اعتباره صدًى للواقعية الرياضية الفيثاغورية التي تعاملت مع الاعداد تعاملها مع كائنات قائمة بذاتها : هبئات مكانية بها قوام الوجود ومن خلالها يكون تعقله حيث انها مداه ومنتهاه . فكأن الاعداد والمقادير والأشكال اشياء تتمتع بوجود ذاتي وليس بإمكان الرياضي ان ينشئها او يغير خصائصها كما شاء كما ليس بإمكان الفيزيائي ان يغير الظواهر الطبيعية على هواه (82) .

ولما كانت الرياضيات الاغريقية على هذا النحو كانت واقعية المثل الافلاطونية اكثر الفلسفات تلاؤماً مع واقعية الاعداد والمقادير والأشكال او قل ان تلك الرياضيات — في شكلها الفيثاغوري المهيمن — كانت

(80) انظر ميشال سار (* 38) .

(81) هذا لا يعني اننا اهلنا العنصر الايديولوجي الاجتماعي وكان لا دور له في تشكيل موقف الفلسفة الافلاطونية ومقصدها واسلوبها ولكننا — كما سبق ان اشرت الى ذلك — نركز هنا على المحدد النظري العلمي مؤجلين النظر في المحدد الايديولوجي الى الفصول اللاحقة . وهذا الفصل اقتضته ضرورة منهجية لا وقائية .

(82) انظر بورباكي (* 19) خاصة ص 30 و « ليون روبان » : الفكر الاغريقي (* 29) ص 57 —

85 وكذلك « شارل فارنار » الفلسفة الاغريقية (30) ارسطو : المتافيزيقا خاصة الفصلين الخامس والسادس من الكتاب الاول (أ) .

اخصب مصدر لأروع فلسفة انتجها الفكر البشري . وذلك ان تلك الواقعية الرياضية هي التي تفسر شكل المسالية (المشكلية) التي تحركت في حيزها الافلاطونية واستمدت منها هيكلها . فاذا كانت المثل — مقصد الفيلسوف — مستقلة بذاتها متعالية عن الفكر الانساني فانه لابد ان تطرح المسألة الابستمولوجية المتعلقة بكيفية امكانية اتصالنا بملكوت تلك المثل ومسألة علاقة عالم الصيرورة والفساد بعالم الكيان والثبات . وبحكم طرح هذا النوع من المسائل على هذا النحو فان المعرفة ستكون بالضرورة تأملا لا انتاجا وانعكاسا لا انشاء . وذلك — في تقديرنا — ما تعبر عنه « مقولة المعرفة — تذكر » عند افلاطون وهو تذكر تستعيد به النفس ما شاهدت من نور الحق ثم نستنه بحكم كونها « في الجسم الخبيث » وبالتالي فان الحكمة تكون — في ازكى معانيها — تدربا على الموت .

III. 2 — غير ان تفسيرنا هذا يظل عملا ابتر إذا ما قصرناه على المحدد النظري العلمي ذلك ان تلك الواقعية الرياضية التي هيكلت الفلسفة الافلاطونية في موضوعها ومنهجها وموقفها ينبغي أن تفسر بدورها وان تحدد شروط امكانها والهيكل التحتية التي تدعمها اذ ان حركة الفكر لا يمكن ان تفسر بالفكر وحده :

أ) قد يكون بامكاننا ان نقول ان الرياضيات في حد ذاتها تدفع لاشعوريا الى مثل تلك الواقعية اذ ان مباشرة الرياضي لعمل تنتظم فيه الاستدلالات في سلسلة متواصلة الحلقات لا مجال فيها لقفز ولا امكان فيها لخلاء وتنتهي الى نتائج تكره على التسليم بها تسليما كليا قد تحدوه على الاعتقاد انه يياشر « حقائق » قائمة بذاتها ويتعامل مع « كائنات » مستقلة بوجودها لا سلطان له عليها بل ان قصارى ما يستطيعه ازاءها ان

يتملأها ويتأملها مثلاً موضوعية ثابتة في عالم لألاء (83) .

ومن الخيف ان نقصر هذا المنحى البسيكولوجي على القدماء وحدهم دون المحدثين . لقد كان « هارميت » وهو رياضي من العصر الحديث يرفض ان تكون الرياضيات هيكلًا صوريًا ينشيه الفكر اراديا (84) كما نقول نحن اليوم بعد نشأة التعريفات (الاكسيوميات) الحديثة تحت ضغط دفع الابتكارات الرياضية المتوالية (85) .

(ب) والحقيقة ان هذا الموقف ليس من طبيعة الرياضيات ولا يمكن ان تفسره رياضيا اذ هو لا يعدو ان يكون رد فعل نفسي كما تقول مدرسة بورباكي امام الظاهرة الرياضية في امتلائها وقوتها ووضوحها . وقد يمكننا ان نلتبس له تفسيراً ميتافيزيقياً على الطريقة الكانطية فنزعم ان اولى خطوات الفكر — بحكم ضرورة لا مرد لها — لا يمكن ان تكون الا وثوقية (86) . ومن حدود الوثوقية الفكرية عند كانط ان ينسب الفكر منتجاته الذاتية الى عالم خارج عنه فكأنما هو يعي منتوجاته دون ان يعي عملية الانتاج ذاتها وهذا اللاشعور بذاته المنتجة تجعله « يشيء » الافكار ويسقطها على حيز مغاير له فتغدو وكأنها لم تصدر عنه وانما كانت منذ الازل مستقلة بذاتها . ذلك هو المنحدر « الطبيعي » الذي

(83) بورباكي خاصة ص 29 — 30 . وباشلار : (المقال *) (31) الفصل العاشر من ص 69 الى ص 191 .

(84) يقول : « هارميت » في احدى رسائله : « اني اعتقد ان الاعداد ودالات التحليل ليست نتاجا اراديا من انتاجات الفكر بل اذهب الى انها موجودة خارجة عنا بنفس صفة الضرورة التي هي لاشياء الواقع الموضوعي ونحن نلقاها أو نكتشفها وندرسها كالفيزيائيين والكيميائيين وعلماء الحيوانات « اخراجه » بورباكي ص 30 .

(85) انظر بورباكي المرجع المذكور . وكذلك « بلانشي » : التعريفية (*) (32) .

(86) نقد العقل المحض : ص 5 — 6 .

ينساق فيه العقل تلقائيا وذلك هو « قدره العادي » (87) فكأنما الطبيعة البشرية مجبولة على الخطاء (88) ولعل اول اخطائها عدم انتباهها الى ذاتها وهو ما يفسر عند كانط غياب المسالية النقدية في الانساق الفلسفية المعروفة تاريخيا .

ج) واعتقادنا ان هذه التفاسير — البسيكولوجي منها والميتافيزيقي — على طرافها تظل في دائرة المثالية ولا تكفي لتفسير تلك الواقعية الرياضية والفلسفية وما يترتب عنها من انسحاق الذات العارفة امام منتجاتها وبالتالي غياب مسالية الذاتية بمعناها الحديث الذي الفناه منذ نشأة الكوجيتو الديكارتي والكانطي ... فهل من صدف التاريخ ان لا ينشأ « الانسان » الا في العصر الحديث؟ (89) وهل من عرضيات مجرى حياة البشر ان تصبح المعرفة « انتاجا » هدفه ان يجعل الانسان سيد الطبيعة ومالكها بدل ان تكون « تاملًا » غايته وضع الحكيم في موضعه من « الكوسموس » ؟ .

اننا نعتقد ان تفسيرًا متكاملًا لتلك الظواهر كلها يستوجب منهجيا انزال الفلسفة والعلم معا في صلب التاريخ بما هو كل متعدد الابعاد متداخل التحديدات جدلي الحركة .

III . 3 — ولكننا نكتفي (90) في هذا المقام بان نكون بينا ان

(87) نقد العقل المحض ص 36 .

(88) نقد العقل المحض ص 21 . لا يختلف تفسير كانط هنا عن التفسير البسيكولوجي الذي قدمه ياجي للواقعية الافلاطونية والفيثاغورية انظر حكمة الفلسفة واهامها (*) ص 68 — 70 وكذلك المنطق والمعرفة العلمية (*) ص 16 — 19 .

(89) انظر ميشال فوكو . الكلمات والاشياء (*) ص 33 خاصة الفصلين التاسع والعاشر .

(90) انظر الملحوظة رقم 81 .

الفلسفة لا تنشأ عرضاً وإنما هي تستند الى علوم عصرها مهما كان مستوى نضج تلك العلوم ومهما كانت طبيعتها وبصرف النظر عن نوعية موضوعاتها مجردة كانت ام محسوسة وعن خصوصية مناهجها استنباطية كانت ام استقرائية . وان تلك العلاقة هي التي تفسر ايضا اختلاف فلسفة عن اخرى برغم تشابه الوضع التاريخي الذي تنشأ فيه او حتى تماثلهما . فما تباين الافلاطونية والأرسطية مثلاً إلا من تباين سندهما النظري العلمي . كانت الافلاطونية مشروطة بالرياضيات الفيثاغورية المحضة وكانت الارسطية مشروطة بعلوم الحياة التجريبية المنحدرة من التراث الطبي الابدراطي او الناشئة عن الممارسة العلمية المخبرية التي قام بها ارسطو نفسه (91) بحيث يكون العلم لا شرطاً من/شروط نشأة الفلسفة فحسب وإنما ايضا شرطاً من شروط تنوعها وتحولها .

أ) ان الديكارتية في عصرنا الحديث مثلاً ما كان لها ان تكون لو لم تتهيأ لها اسباب موضوعية نظرية علمية تمثلت بادىء ذي بدء في الثورة الكوبرنيكية التي اقتلعت الأرض من جذورها ورمت بها كوكبا ساجحا في فضاء اقليدي لا متناهي واعمال غاليلي التي حطمت الحواجز بين عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر وجعلتنا نرى — يوم صوب غاليلي عدسته نحو السماء مالا عين رأت ولا خطر على قلب بشر (92) . كما تمثلت ثانيا فيما انجزه ديكارت نفسه في هندسته التحليلية من توحيد بين

(91) انظر بورجي : الملاحظة والتجربة عند ارسطو (*) (34) وبياجي المرجمين المذكورين (*) (25) خاصة ص 19 — 20 و(*) (9) خاصة ص 70 — 72 . انظر كذلك الكسندرا كوارى الذي كثيرا ما الخ على ان الفرق بين ارسطو وافلاطون مرده الى مرجعهما النظري العلمي وخاصة الرياضيات دراسات في تاريخ الفكر العلمي (*) (2) : الارسطية والافلاطونية في العصر الوسيط ص 16 — 49 . وغاليلي وافلاطون ص 166 — 195 .

(92) يستعمل كوارى عبارة شبيهة بتلك في كتابه : من العالم المنغلق الى الكون المفتوح (*) (35) .

الهندسة والجبر الم يكن ديكارت ذاته يقول ان البحث الفلسفي لا يستغرق عنده اكثر من يوم او يومين في الشهر وانه يخصص بقية وقته للعمل العلمي ؟ ذلك كله يعني — مرة اخرى — انه ما من ثورة فلسفية بلا ثورة علمية .

(ب) ثم ان تلك العلاقة ذاتها هي التي تفسر اختلاف المسألة الإبستمولوجية عند كل من ديكارت وكانط من ناحية وكانط وهوسرل Husserl مثلا من ناحية اخرى ، ان السؤال الذي تطرحه الابستمولوجيا الديكارتية يمكن صياغته كما يلي : « هل العلم ممكن » ؟ اما السؤال الكانطي فهو — كما هو معروف — : « كيف يكون العلم ممكنا » ؟ ونحن نلمس ان الصياغة الأولى تفترض ان لا وجود للعلم بينما تقر الثانية بانه واقعة قائمة بذاتها ...

لقد كان ديكارت فعلا يعتبر ان مهمته تتمثل في انشاء العلم الحديث (93) على انقراض العلم القديم (94) الذي اصبح بحكم ذلك المشروع التأسيسي مجرد تخمين لا يعول عليه . اما كانط فقد وجد العلم معرفة صحيحة يقينية الحكم مستقيمة المنهج كونية النتائج . فصاحب « التأملات الميتافيزيقية » انطلق يائسا من علم عصره ومن ثم كان الشك

(93) الى اي مدى كان ديكارت محقا او مخطئا في زعمه هذا ؟ تلك مسألة لا تثيرها هنا بل نكتفي بالإشارة الى التفاوت الموضوعي بين ما يعتقد فيلسوف ما انه انجز وبين ما انجزه بالفعل ألم يظهر ديكارت احيانا من عدم الاعتراف بالجميل ما لا يليق بمن في مقامه ؟ وذلك ما يظهر على الاقل في خصوصته الشهيرة مع « بيكمان » . الم يستخف ظلما بمبادرات غيو من العلماء ؟ ذلك ما يتجلى في موقفه من « غاليلي » انظر في هذا الصدد رسالة الى الاب مارسان بتاريخ 11 اكتوبر 1638 . راجع الميكانيكا في القرن السابع عشر لدوفاس Degas (*) (36) خاصة الفصل السابع الفقرات 2 و 3 و 4 و 6 .

(94) وهو ما يفسر زعمه في التراث الفلسفي والفيزيائي وعزوفه عن التاريخ المعرفي بوجه عام . انظر اطروحة بلافال : « لاينيتز يتقصد ديكارت » (*) (37) خاصة الجزء الأول الفصل الثاني .

في العقل ضرورة يقتضيها المشروع الديكارتي اما صاحب « نقد العقل المحض » فقد انطلق مؤمنا بعلم عصره ومن ثم كان الشك فيه — على غرار ما فعل هيوم — لا مبرر له. — كان الأول إذا يسعى إلى انشاء علم جديد لم يوجد بعد بينما سعى الثاني إلى فهم شروط امكان علم موجود عسى ان يعينه ذلك على اقامة « الميتافيزيقا » علما « مستقبليا » وعن هذا الفارق بين الرجلين في مستوى الانطلاقة تتفرع بقية الفوارق الأخرى .

(ج) وليس ادل على ما ذهبنا اليه من ان كانط كان مرجعه النظري العلمي الفيزيا النيوتونية التي اعتبرها بوصله عملية « التوجه الفلسفي » ومعيار الممارسة الفكرية الصحيحة ومن ثم كان موقفه من الرياضيات يختلف عن موقف هوسرل مثلا : فكانط طرح المسألة الرياضية في اتجاه فصلها فصلا كاملا عن « المنطق » (95) بينما طرحها هوسرل في اتجاه وصلها بالمنطق : اتجاهاً متناقضاً لا يمكن ادراكهما الا من خلال تغير المرجع النظري العلمي عند كلا الفيلسوفين : فكانط اعتبر الرياضيات في جوهرها الحسي (96) وفي اطار دورها الاستيمولوجي في انشاء التجربة الفيزيائية (97) بينما كان هوسرل ينظر اليها من خلال الانساق الاكسيومية المعاصرة التي تستهدف اول ما تستهدف اخلاء الرياضيات من كل اثر حسي .

★ ★ ★

(95) انظر فيلمان (فيلمان * 37) الفصل الأول .

(96) نقد العقل المحض 40 — 494 — 495 — 504 — 561 وايضا مقدمة لكل ميتافيزيقا الفقرة

7 الخ ...

(97) نقد العقل المحض ص 161 — 218 — 496 — 497 — 502 الخ ...

إذا سلمنا بسداد هذه المقالة التي تحدد خصوصية الممارسة الفلسفية في مستوى علاقتها التكوينية بالعلوم واقتنعنا بأن تلك العلاقة هي كعلاقة الشارط بالمشروط بحيث لا تنشأ الفلسفة كممارسة نظرية متميزة إلا مستندة إلى أرضية علمية ، أمكننا أن نخلص إلى :

(1) استنتاج أولي يستوجب الإقرار به . (2) توضيحاً لا بد منه ويلزم عنه . (3) تساؤل نكتفي هنا بطرحه .

(1) أما الاستنتاج الأولي فيخص « تاريخ الفلسفة » بمعناه المتداول : فإذا كانت الفلسفة لا واقعة معطاة — وإنما ممارسة لا تتأق لمن يطلبها إلا بفضل ممارسة علمية سابقة عليها . منطقياً وتاريخياً — فإنه يصبح بإمكاننا أن نكتب تاريخ الفلسفة في نشأتها أو تحولها وفي اتصال حلقاتها أو انفصالها انطلاقاً مما يشهده المجال النظري العلمي من انشاءات وثورات .

ولا نعتبر أن في هذا الاتجاه الذي نقترحه سبباً للفلسفة أو حكماً عليها بالتبعية والقصور بل نرى فيه محاولة لإرجاع الأمور إلى حقيقتها المنطقية والتاريخية وتحيرها لها من تبعية فعلية تتمثل في ردها باستمرار إلى أشخاص عرضيين أو فترات زمنية كثيراً ما يكون اقتطاعها من حركة التاريخ تعسفياً . لم يكن « هاملان » مخطئاً حين أكد أن « تفكير ديكارت يحى أمام الديكارتية بل حتى أمام ديكارتية أشد ديكارتية من تكفير رينه ديكارت » (98) ولم يكن كوارى مخطئاً حين ردد الممارس العديدة أن « كوبرنيك لم يكن كوبرنيكياً » (99) إذ أن للفكر سيولة نوعية لا

(98) انظر : التاريخ وفلسفته : غوييه (*) (39) ص 12 .

(99) انظر : الثورة الفلكية (*) (40) الجزء الأول . وكذلك مقدمة ترجمة كتاب « في دوران الافلاك

السمائية ص 23 طبعة 1934 .

تتطابق بالضرورة مع تقويمات الزمن الفلكي .

ثم هل بإمكاننا اليوم ان نتغافل عن فتوحات « العلوم الانسانية » من علم النفس التحليلي الى الانطروبولوجيا مروراً باللسانيات والماركسية فنواصل توظيف مقولات « كالتراث » و « التأثير » و « التطور » و « المؤلف » (بكسر اللام) و « المؤلف » (بفتح اللام) وكأنما هي مقولات في صفاء البلور وشفافيته بينما هي في الحقيقة « تأليفات » جاهزة (100) لا يعدو ان يكون اطمئناننا اليها الا علامة عن غفلة ابستمولوجية اذ ان تلك المقولات ليست « مفاتيح » وانما « مشاكل » تتطلب الحل .

اما اذا نحن اسندنا « تاريخ الفلسفة » الى تاريخ العلوم بما هو تاريخ مليء بالثورات والقطيعات ابستمولوجية في تلاحقها وتزاحمها بما هي قطيعات لا تستهدف اصلاح بعض الفساد في نظرية قائمة او ترميم بعض نقائصها وانما استبدال نظرية كاملة بنظرية اخرى — كما علمنا ذلك باشلار وكواري وكانقيلام — ان نحن فعلنا ذلك كذلك امكنا ان ننظم الأنساق الفلسفية — في تباينها او تشابهها — انطلاقاً من تباين المساليات العلمية او تشابهها التي تقوم منها مقام الشارط النظري والمرجع المعرفي وبذلك سنرى الأنساق الفلسفية تنتظم في متسلسلة متناظرة- كما يقول الرياضيون — مع متسلسلة الأنساق العلمية (101) .

(100) ميشال فوكو : اركيبولوجيا المعرفة ص 31 — 43 (* 41) .

(101) نكتفي هنا بالاشارة الى الخطوط الكبرى التي سننجز في انقهاها هذا المشروع في الفصول اللاحقة : فاذا نحن سلمنا 1) بإمكانية انتظام العلوم في اصناف ثلاثة : أ) علوم الرمز (الرياضيات والمنطق واللسانيات...) ب) علوم المادة (الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا) ج) علوم الانسان (التاريخ — الاقتصاد السياسي — علم النفس — علم الاجتماع ..) واذا سلمنا 2) أ) بان الرياضيات هي اليوم العلم المهيمن على علوم الرمز بوجه عام والفيزياء هي العلم المهيمن على علوم المادة . ج) والتاريخ العلم المهيمن على العلوم الانسانية) . واذا سلمنا ثالثاً 3) بما بين هذه العلوم المهيمنة والمهيمن عليها من علاقات وتحولات عكسية في كل الاتجاهات وهي —

(2) ولكن الاقرار بإمكانية هذا المشروع الذي اقتصرنا في هذا المقام على عرضه في مبدئه وفي خطوطه الكبرى يستوجب توضيحا لا بد منه وهو انه اذا اعتبرنا العلاقة بين العلم والفلسفة — تكوينيا — كعلاقة الشارط بالمشروط فان ذلك لا يعني بالضرورة اننا سنجد تلك العلاقة نفسها على مستوى هيكلية اذ ان الممارسة الفلسفية توحى باستمرار بعكس ذلك . فقد حاول الفلاسفة دائما « استيعاب » العلوم في صلب أنساقهم الفلسفية وتعاملوا معها لا تعامل المستهلك وانما تعامل « المنسق » و « المؤسس » و « المشرع » لمعرفة اعتبرت حتى عصرنا الحاضر قاصرة عن تأصيل كيائها ذاتيا . ولذا فان الاقرار بما ذهبنا اليه يبقى مرهونا باعادة النظر في « ميكانيزمات » ذلك « الاستيعاب » ومشروعية ذلك « التأسيس » حتى يستقيم لنا القول باشتراط نشأة الفلسفة بالعلم دون تناقص موضوعي .

(3) ولكن — على الرغم من هذا التحفظ الذي كان لا بد من ابدائه وبصرف النظر عما يمكن ان يؤول اليه البحث فيه من نتائج — يمكننا انطلاقا مما اسلفنا ان نطرح هذا التساؤل : كيف نفسر اليوم هذا التباعد

علاقات وتحولات متغيرة تاريخيا سواء في اتجاه مزيد الاتصال والتراشح او مزيد الانفصال والتباعد واعتبرنا القطيعات الاستيمولوجية الكبرى التي نشأت عنها تلك العلوم المهيمنة الثلاثة امكنا تحديد ثلاث فترات تاريخية : أ) الثورة الرياضية الاغريقية في العهد القديم . ب) الثورة الفيزيائية الكوبرنيكية — الغاليلية في العهد الحديث . ج) الثورة التاريخية في العهد المعاصر (بداية من القرن التاسع عشر) . اذا نحن سلمنا بذلك امكنا تصنيف الانساق الفلسفية تبعا للمرجع العلمي الذي استندت اليه في شكله المهيمن . 1) الرياضيات : افلاطون — ديكارت — لايبنتز — سبينوزا ... 2) الفيزياء : ارسطو (الفيزياء في شكلها الاحيائي المهيمن) كانت . 3) التاريخ : كونت ، هيجل ، ماركس ، غير ان اكتمال هذا التصنيف الذي نقترحه يتطلب اخذ تلك العلاقات العكسية بين مختلف تلك العلوم بعين الاعتبار بحيث يصبح ديكارت مثلا في الصف الاول والثاني معا بحيث يضل هذا التصنيف سليما في مبدئه وان كان لا بد من الاتجاه به نحو التعقيد بحكم ما بين تلك المراجع النظرية العلمية من التراشح والعلاقات العكسية ...

المساوي بين الممارسة الفلسفية والممارسة العلمية ؟ وهو تباعد نلاحظه
لا على مستوى المؤسسات التعليمية ولا على مستوى « اساتذة
الفلسفة » فحسب وإنما ايضا — وذلك هو الأهم — على مستوى
تفلسف الفلاسفة المحدثين انفسهم . ظاهرة معاصرة مزدوجة لا بد لنا من
محاولة تفسيرها : جهل الفلاسفة العلم جهلا كاد يكون احيانا كليا
وجهل العلماء الفلسفة جهلا كاد يكون مفزعا .

المراجع

- (1) E. Gilson: La Philosophie au Moyen Age. ed. Payot T1 et TII.
- (2) A. Koyré: Etudes d'Histoire de la Pensée Scientifique. ed. Gallimard 1971.
- (3) P. Duhem: Le Système du Monde. ed. Hermann. Paris. 1973.
- (4) De Erroribus Philosophorum. cf. Duhem. op. cit PP 3-13.
- (5) Albert Le Grand: de Quindecim Problematibus.
- (6) L. Althusser: Lenine et la philosophie. Maspero. Pour Marx. ed. Maspero. cf. aussi: Dominique Le court: Une Crise et son Enjeu. ed. Maspero. - Cahier pour l'Analyse. n° 1 et 2.
- (7) K. Jaspers: Essais Philosophiques. Paris. Payot Ch V, Ch VI.
- (8) M. Heidegger: La fin de la Philosophie et le Commencement de la Pensée in Kierkegaard vivant. Ed. Gallimard, Collection Idées. Paris 1966.
- (9) J. Piaget: Sagesse et illusion de la Philosophie. P.U.F. Paris, 1968.
- (10) G. Bachelard: La Formation de l'Esprit Scientifique Vrin ed. de 1948.
- (11) E. Kant Annonce du Programme des Leçons. E. Vrin. 1973. Traduction de Michel Fichant.
- (12) Hegel: Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques Ed. Vrin 1970 - Traduction de Gibelin.
- (13) Kant. Logique, Ed. Vrin, 1970 - Traduction de L. Guillermit.
- (14) Kant. Critique de la Raison Pure, ed. P.U.F. Paris 1962. Traduction de Tremesaygues et Pacaud.

(15) Kant: Fondements de la Métaphysique des Mœurs. Ed. De la grave. Paris 1961. Traduction de Victor Delbos.

(16) Kant: Réponse à Eberhard. Ed. Vrin, 1973. Traduction de Roger Kempf.

(17) Heidegger: Qu'est-ce que la Philosophie? Ed. Gallimard. 1951. Traduction. Jean Beaufret.

(18) Hegel: Leçon sur l'Histoire de la Philosophie: T1, Gallimard. Paris, 1970. Traduction de Gibelin.

(19) Bourbaki: Elements d'Histoire des Mathématique, ed. Hermann. 1969.

(20) Abel Rey: La Science dans l'Antiquité. T1: La Science Orientale avant les Grecs. Ed. Allin Michel 1942.

(21) G. Milhaud: Platon: Geomètre et Mataphysicien - in. Etudes sur la Pensée Scientifique chez les Grecs et les Modernes (PP.77—100) Paris. Felix Alcan. 1903.

(22) Platon. La République. Ed. Garnier-Flammarion.

(23) Théétète, Ed. Garnier-Flammarion.

(24) L. Brunschwig: Les Etapes de la Philosophie Mathématiques ed. P.U.F., Paris

(25) Désanti: Une crise de développement exemplaire: La «découverte des nombres irrationnels». in logique et Connaissance Scientifique. Encyclopédie de la Pleiade. Volume publié sous la direction de J. Piaget. Gallimard, Paris 1967.

(26) E. Kant. Anthropologie du Point de vue Pragmatique. Ed. Vrin 1970 Traduction. Michel Foucault.

(27) E. Kant: La Dissertation de 1770. Ed. Vrin, Traduction de Paul Mouy.

(28) M. Serres: Hermes I: La Communication. Ed. de Minuit Paris 1968. Coll. «Critique». 1ère Partie. Ch. 1.

(29) L. Robin: La Pensée Grecque et les Origines de L'Esprit Scientifique. ed. la Renaissance du Livre. Paris 1923.

(30) Ch. Werner: La Philosophie Grecque. Payot.

(31) G. Bachelard: Essai sur la Connaissance approchée. Vrin . ed. de 1973.

(32) R. Blanché: L'Axiomatique. P.U.F. 1970.

(33) M. Foucault: Les Mots et les Choses. Ed. Gallimard. 1966.

(34) L. Bourgey: Observation et experience chez Aristote. Paris. 1955.

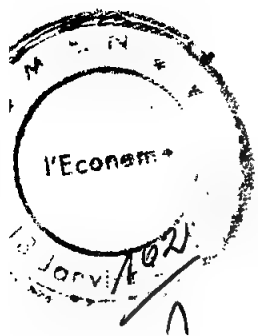
(35) A. Koyré: Du Monde Clos à l'Univers infini. Ed. Gallimard Coll. Idée.

(36) R. Dugas: La Mécanique au XVIII^e siècle. Ed. Du Griffon La Suisse 1954.

(37) Y. Belaval: Leibniz Critique de Descartes. Gallimard. 1960.

(38) J. Vuillemin; Physique et Métaphysique Kantienne. P.U.F. 1955.

- (39) H. Gouhier. L'Histoire et sa Philosophie. ed. Vrin. 1973. Serie: Problèmes et Controverses».
- (40) A. Koyré: La Revolution Astronomique, ed. Hermann.
- (41) M. Foucault: Archéologie du Savoir. Gallimard. 1969.



محددات الفلسفة وآليات الاستيعاب (*)

« ان للفلسفة علما هو علمها وحدها » .

بإشراق

I

1.1 — علمتنا الفلسفة الهيجلية ، وذلك بعض مزاياها — ان الفلسفات بوجه عام — لا تحيا الا في غفلة عن مسلماتها « اللاشعورية » التي تقوم منها مقام الضامن لعقلانيتها الداخلية وبعدم الانتباه الى خلفياتها الصامتة التي تشكل — في اخر الامر — شرط امكان تناسقها الذاتي ، بحيث يكفي أن تفلت تلك المسلمات من ضغط قوى التنظير الكابتة لتطفو الى السطح فينحل ما كان معقودا وينفك ما كان مترابطا فاذا البناءات « حطام » والانظمة « فوضى » .

فالنقدية الكانطية مثلا ليست — من منظور هيجلي — الا مجهودا تنظيريا لتبرير وثوقية اصلية تقضي بانشاء مسالية امكانية المعرفة قبل المعرفة الفعلية دون ان تتساءل عما اذا كان هذا التفاوت الذي تقرره —

(*) نشر أول مرة بمجلة « الفكر العربي المعاصر » بلبنان سنة 1983 . وفي العدد 123-124 سنة

1984 من « الكراسات التونسية » الصادرة عن كلية الاداب والعلوم الانسانية بتونس .

تعسفا — بين المستويين تفاوتاً مشروعاً . ذلك موقف لا يختلف في مبدئه عن موقف « المدرساني » الذي اراد ان يتعلم السباحة قبل ان يلقي بنفسه في الماء (1) . فكأنما جدية « البداية الفلسفية » كما يقول هوسرل (Husserl) تلزم صاحبها بان يتعلم كيف يبدأ قبل ان يبدأ فعلاً وبان ينقد انطلاقته تلك ثم ان ينقد نقده وهلمّ جزاً وهي حركة تنتهي به — من حيث لا يحتسب — إلى ذاتية (SUBJECTIVISME) مغلقة في حين أراد بها ارساء الموضوعية المعرفية على ارضية صلبة.

ولئن نحن اردنا تحديد موضع «الانزلاق» وجدنا ان الخطأ ليس على مستوى نظم الأدلة أو تسلسل البراهين داخل النسق الكانطي وانما على مستوى نقطة انطلاقه ذاتها. فكانط لم يصبر ولا يمكنه ان يصبر — بحكم التوجه العام للمسالية التي استغرقت انتباهه — ان السؤال المحوري في «نقد العمل المحض» (ما يمكنني ان اعرف ؟) يلزمه بمسلمات لا يملك الا ان يغفل عنها ويوجهه بالضرورة وجهة لا يمكنه ان يقدر نتائجها (2) اذ هو يدعو — فيما يدعو — الى فحص ملكة المعرفة قبل استخدامها

(1) هيجل ، الوسوعة الفقرة 10 ص 35-36 (* 1) .

(2) ان العنصر المميز لكل فلسفة يكمن — قبل كل شيء — في نوع الاسئلة التي تطرحها. والخطأ والصواب كقيمتين منطقيتين يجب البحث عنهما في مستوى الاسئلة قبل الاجوبة. غير ان هذه الاسئلة بمسماها الصامته ودلالاتها الصريحة ونتائجها الضمنية لا تقع دائماً تحت سيطرة الذات المفكرة بل هي تنتمي الى مجال نظري متعال متشكل مسبقاً تنفّس في اجوائه الذات المفكرة فيحدد توجهاتها ويرسم سمات محتاجاتها الممكنة. ولذا فان فلسفة ما لا يمكنها ان تطرح الا اسئلة معينة تتحدد شروط طرحها وشروط الاجابة عنها بذلك المجال النظري المتعال. ومن ثم فان التفتن أو عدم التفتن الى مسبقات الاسئلة ولواحقها لا يمكن ان يرد الى ارضية نفسية كالانتباه او عدم الانتباه او تركيز الارادة او تسيبها (راجع باركسون BERGSON «الفكر والمتحرك»: في طرح المشاكل) (* 2) وكذلك «التطور الخلاق». الفصل الرابع (* 3) وانما بالنظر الى ذلك المجال المتعال وما يسمح به من رؤية فكرية تتيح التفتن الى المسائل المغلوطة والمسائل السيئة الطرح والمسائل التي لا معنى لها ...

والنظر فيما اذا كانت قادرة على معرفة الموضوعات التي تُدعى لمعرفة .
 اليس من « الطبيعي » كما يقول هيجل ان نعرف الة مما قبل استخدامها
 وان نقدر ما اذا كانت ملائمة للمهمة المرتقبة منها ؟ فالامر يبدو على
 غاية من البدهة الى درجة ان الموقف النقدي لم يتجاوز الموقف الطبيعي
 في حين اراده كانط في قطيعة معه ذلك ان اعتبره العقل « الة فاعلة »
 أو « وسطا منفعلا » يتضمن الإقرار بوجود مسافة فاصلة بين الذات
 والموضوع وهي مسافة وهمية مرتبة عن عملية « تأليل » الفعل المعرفي :
 فاذا كانت المعرفة الة الاستيلاء على الكنه المطلق فانه سرعان ما نتبين ان
 اعمال الة في شيء ما لا يتركه كما هو في ذاته وانما يدخل عليه تغييرا
 ويفسده . اما اذا لم تكن المعرفة الة نشاطنا ولكن ضريا من الوسط
 المنفعل يصلنا من خلاله نور الحقيقة فاننا عندها ايضا لن نتقبل تلك
 الحقيقة كما هي في ذاتها وانما كما هي من خلال ذلك الوسط . وفي كلتا
 الحالتين نستعمل وسيلة تنتج مباشرة نقيض غايتها » (3) .

فمجرد اعتبار العقل الة — ولو على نحو مجازي — يجعلنا كما يقول
 هيجل نرتطم بسحب الخطأ في حين اريد بها العروج الى سماء الحقيقة
 فكأن الحافز النقدي الداعي الى معرفة العقل قبل توظيفه تجنبنا للخطأ هو
 الخطأ عينه . ولذا فان المشروع النقدي كان مشروعا ملغما من اساسه
 بحكم تلك الخلفيات الصامتة والمسلمات المسبقة التي جعلت بلورته
 ممكنة ولكنها كتبلور « الفعل الفاشل » ينتهي — تحت ضغط حتميات
 لا يملك لها دفعا — الى نقيض ما اراد حتى لكان المسألة النقدية لم تكن
 سوى « قناع » تستر وراءه خشية كانط من الحقيقة .

2.I — لم نرد من هذه الاشارات عرض الموقف الهيجلي من النقدية

(3) هيجل . فينومينولوجيا الفكر 65-66 (*) (4) .

الكانطية وانما التمسنا مثالا تاريخيا نستند إليه لوضع المقالات التالية :

— أ) ان معنى فلسفة مّا ليس بالضرورة ما قصده واضعها كما أن « حقيقةها » لا تكمن حتما في خطابه الواعي ولا يمكن أن يحتويها مشروعه النظري بحيث لا يكفي ان نستعيدها في تناسقها الداخلي ووفقا لمنطقها الذاتي لنلم بكل ابعادها ونمتلك كنهها بل ان ذلك « المعنى » وتلك « الحقيقة » وتلك الابعاد لا تبرز الا باجلاء المسلمات الصامتة التي جعلت القول الفلسفي ممكنا ، اي ان قيمة المقول من قيمة اللامقول . فليست الكانطية ما قال كانط وحده وانما ايضا ما لم يقل باعتباره شرطا من شروط قوله سلم به ضمنا وان لم ينظره او نتيجة حتمية من نتائجه وان لم يستنبطها . إن نسقا فكريا مامشيء متعال عن عملية التفكير ذاتها كما ارادها صاحبها (4) .

— ب) ان تلك المسلمات ذاتية تختص بها الأنساق الفلسفية دون النظريات العلمية . صحيح ان العلم يفترض اشياء ويسلم بمصادرات ولكن مسلماته تكون موضوعية وصريحة . فالهندسة الاقليدية تفترض المكان في تواصله وتجانسه ولا تناهيه وليس عليها ان تقيم البرهان على ذلك (5) في حين ان مسلمات الفلسفة ذاتية وضمنية بحيث توجه عملية

(4) نعتقد انه لا بد من التمييز — منهجيا على الاقل — بين المقاصد الذاتية وضرورات النسق الفكري الموضوعية كما بين ذلك هاملان HAMELIN في دراسته لفلسفتي ارسطو وديكارت مؤكدا ان تفكير رنه ديكارت يحى امام الديكارتية بل قل امام ديكارتيه اكثر ديكارتية من تفكير رنه ديكارت (انظر التاريخ وفلسفته . الفصل الاول — 5) . كما بين كوايه KOYRE (انظر الثورة الفكرية (* 6) ان كوبرنيك ما كان بإمكانه ان يتصور ما آلت اليه عملية تثبيت الشمس في السماء ورسمي الارض كوكبا سابحا في الفضاء الكوني بعد اقتلاعه من مركز « العالم » البطليموسي وقد يتنكر لملمه لو قدر له ذلك . « ان كوبرنيك لم يكن كوبرنيكيا ...

(5) انظر كانط . بحوث (* 7) خاصة الفقرة 3 نقد العقل المحض (* 8) مثلا صفحة 16 . وانظر —

التفكير دون ان تكون موضوع تفكير لانها تعتبر عادة على درجة من البدهاء تغني عن كل تنظير . فديكارت مثلا يرى ان تعريف الانسان بحيوان عاقل ليس تعريفا واضحا ومتميزا لما في عبارتي « الحيوان » و « العقل » من افتقار الى بدهاء الدلالة بينا تعريفه بانه « انا مفكر » واضح لوضوح مفهوم الأنا ومفهوم التفكير كل بذاته بحيث لا تفسير اوضح منهما وايسر فهما (6) وتلك مقالة لا تستقيم بذاتها كما بين ذلك كل من مالبرانش MALEBRANCHE ولاينيتز LEIBNIZ مشيرين الى السمة الهشة لمعيار البدهاء الديكارتية وذاتيته . ولذا فان مجرد رفض تلك الضمنيّات العفوية من شأنه ان يجعل البناء الفلسفي كله معرضا للتداعي اذ هو يحول بديياته الى اشكالات وحلوله الى مشاكل .

— (ج) وعن هاتين الملاحظتين النقديتين تترتب اعتبارات تتصل بمنهجية مباشرة النص الفلسفي وهذه المنهجية تقوم على ضرورة التمييز بين وعي الفلسفة بذاتها وممارستها الفعلية اي بين بعدها الذاتي وبعدها الموضوعي . تمييزا يتخذ شكل التفاوت الحقيقي بين البعدين ، تماما كما يقرر علم النفس التحليلي وجود تفاوت فعلي بين شعور المرء بذاته ووجوده العيني الحقيقي او كما تقرر المادية التاريخية وجود تفاوت فعلي بين شعور مجتمع ما بتحولاته والبعد الموضوعي لتلك التحولات (7) بحيث يكون التفاوت بين هذين العنصرين (الشعور الذاتي والممارسة الموضوعية) مجرد اختيار ايديولوجي هو كالوهم العنيد أو كالمقاومة اللاشعورية التي تقوم

كذلك جيل دلوز G. DELEUZE * (9) الفصل الثالث بالخصوص . والحقيقة ان العلم ذاته لا يخلو من مسلمات ذاتية ضمنية مماثلة لتلك التي نَجدها في الخطاب الفلسفي . انظر هانزي بوانكري : العلم والفرضية ص 69-72 * (10) .

(6) المبادئ . الجزء الاول . الفقرة العاشرة * (11) .

(7) ماركس مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي * (12) ص 5 .

عائقا يحول دون فهم الظاهرة الفكرية والوقوف على حقيقتها . واعتقادنا انه طالما ظلت الفلسفة تنتكر — بحكم وقوعها تحت ضغط تلك المقاومة اللاشعورية — لما تفعل لتستعيز عنه بشعورها المباشر بذاتها — بديلا تتراح اليه — فانها ستبقى عاجزة عن ان تدرك هويتها وتحدد « رهانها » وتتعرف على « موقعها » .

— تلك بيانات اجرائية اولية كان لا بد منها لفهم التناقض الذي اشرنا اليه في (الفصل الأول) : تحول العلوم (بما هي موضوعيا شرط امكان نشأة الفلسفة وتنوعها وتجدها —) داخل الانساق الفلسفية الى تابع من توابع الفلسفة او انتاج من نتاجاتها بوجه عام .

وفي اعتقادنا ان هذا التناقض ليس مجانيا وانما هو مؤثر على وجود « ارادة هيمنة » على العلم . وما الخلط المستمر بين « التكويني » و« الهيكلي » الا ضرب من ضروب « تقنيع » تلك الارادة ومحو اثارها . ويكفي أن نقارن بين وعي الفلسفة بذاتها وممارستها لتبين صحة ما ذهبنا اليه . فكيف تتصور الفلسفة ذاتها تقليديا ؟ وما هي ابعاد هذا التصور ؟ وكيف تتجلى في تلك الابعاد « ارادة الهيمنة » هذه ؟

3.1 عندما تتمثل الفلسفة ذاتها قصد تحديد خصوصياتها المميزة تنتهي دائما الى اعتبار نفسها القول الكلي والمؤسس والمشرع . تلك هي مكونات شعور الفلسفة بذاتها وتلك هي في الوقت نفسه اليات « استراتيجية الهيمنة » .

فالقول الفلسفي هو الخطاب الكلي بحكم « موضوعه » اذ انه يطلب « الكل المطلق » : ما هو كائن وما يمكن ان يكون بل ان العدم ذاته من مطالبه . فهو علم الوجود بما هو وجود الكيان بما هو كيان .

وهو القول الكلي بحكم نوع « المعرفة » التي يطلبها : فهو يطلب « علل الاشياء » اي اساسها العميق الذي تستند اليه ومنه امكان وجودها .

وهذا النفاذ الى « القرار » الذي ما بعده قرار يجعل الخطاب الفلسفي اكثر انواع القول « اصالة » كما يقول هيدجار (9) باعتبار ان التساؤل الفلسفي لا يفترض تساؤلا سابقا عنه بل هو « سؤال الاسئلة الحقيقية » (10) بما هو مستند الى ذاته وسند لما خلاه من الاسئلة (11) .

ومن ثم كان الخطاب الفلسفي لا حاليا INACTUEL بالضرورة اي انه من قدر الفلسفة ان لا تلقى صدى مباشرا في حاضرها وليس لها ان تسعى لذلك اذ انها — لو فعلت — لتحولت الى مجرد معرفة ذات وظيفة اداتية تفرضها الازعاج الراهنة (12) . فكان الاستغراق في صُروف الحياة والارتباط بالمشاغل اليومية من العوائق التي تجعل انبجاس الفلسفة امرا مستعصيا (13) او كأن الفلسفة لا تكون الا متعالية عن « التاريخ » .

ان هذه « الصورة » (IMAGE) التي تتمثل من خلالها الفلسفة ذاتها

(8) هيدجار : المدخل الى الميتافيزيقا (*) (13) خاصة ص 15 .

(9) هيدجار : المدخل (*) (13) ص 15 .

(10) المرجع اعلاه .

(11) يقول هيدجار نتيجة لهذه التحديدات — انه ليس من تساؤل — وبالتالي ليس من مشكل علمي يدرك ذاته ما لم يدرك « سؤال الاسئلة » . المرجع المذكور اعلاه .

(12) المرجع المشار اليه خاصة ص 22 . فالفلسفة لا يمكنها كما يقول كانط « ان تكون مورد رزق »

راجع الدروس ص 70 (*) (14) . لانها لا تخضع لما يتطلبه « الرأي » العام او لقانون « الموضة » .

(13) انظر مثلا هيجل (*) (1) . الموسوعة ص 7-10 . والفصل الاول من ميتافيزيقا ارسطو .

هي التي تجعلها — بصورة شبه الية — تستأثر لنفسها بموقع استراتيجي — موقع « العلم » الكلي المطلق — الذي من خلاله تنوعى علاقتها بالعلوم كعلاقة سببية مقلوبة تصبح بمقتضاها الفلسفة « ام العلوم » والحضن الذي في دفعه ترعرعت ...

وذلك ما يفسر ان من ثوابت تاريخ الفلسفة — حتى عهد غير بعيد (14) محاولة « استيعاب » العلوم داخل الانساق الفلسفية بصيغ مختلفة (15) . وهي عملية تنتهي دائما الى تركية الفلسفة معرفة وحيدة جديرة بان تكون « المعرفة » وترشيح الفيلسوف « عالما » وحيدا جديرا بان يكون « العالم » واصطفائه المؤتمن الوحيد على « الحقيقة » مطلق الحقيقة وبذلك تكون الفلسفة — في السلم التفاضلي — قيمة مهيمنة والعلوم قيمة مهيمنة عليها .

والحقيقة ان الشأن هنا لا يختلف جوهريا عما نجد في بقية استراتيجيات الهيمنة القاضية كلها بضرورة افرار « الاخر » من محتواه وتفقيره الى الحد الاقصى ، اي ان شرط امكان هيمنة الفلسفة على العلم هذا التفجير الذي تمارسه عليه .

غير ان تلك الممارسة التفجيرية لا تكون فعليا ممكنة الا باستبدال (16) العلم الحقيقي — علم العلماء — بعلم « مثالي » وبالتالي

(14) هو عهد هيجل على ما نظن .

(15) راجع ديسانتي DESANTI الفلسفة الصامتة (* 15) .

(16) مفهوم نستمد من المعجمية الفرويدية ونستعمله هنا بكل دلالاته وكل وظائفه فهو علامة Symptôme على تعويض محتوى (أ) بمحتوى آخر (ب) وهو تعويض ذو وظيفة اقتصادية ECONOMIQUE ورمزية SYMBOLIQUE ونشير باختيار هذا المفهوم لا الى وجود صراع لا يد ان يحسم ولو على نحو رمزي فحسب وانما ايضا الى عجز الفلسفة عن « استيعاب العلوم » وهضمها في احشائها .

وهي (17) — « علم الفلاسفة » كما يسميه باشلار BACHELARD (18)

فالفلسفة لا تكون « ادراك الكل » و « الخطاب المؤسس » و « القول المشرع » الاتجاه « علم خيالي » (= مثالي = وهمي) هو الذي تهضمه في مصهرها وتضع له الاسس وتشرع له الحدود . فلتن كان ولا بد من القول بان « الفلسفة ام العلوم » فلتكن أمًا ولكن لعلومها هي لأنها لا تستطيع ان تكون ام علوم العلماء . وهو عجز لا تقدر الفلسفة على ان تُقرّبه لانها لا تعيه موضوعيا .

وفي تقديرنا ان غياب هذا الوعي الموضوعي من العناصر التي تساهم في انقلاب الاوضاع : تحول الفلسفة التي ما كان لها ان تنشأ وتتوحد وتتجدد من غير فعالية الممارسة العلمية — الى عائق من عوائق تقدم العلم وليس هذا « العقوق » مقصورا على جهلة العلم من المتفلسفين بل نجده حتى عند اولئك الذين اقساموا ان « لا يدخل عليهم الا المهندسون » او ان لا تلهيهم الفلسفة عن العلم الا يوما واحدا من ثلاثين .

ولا تكفي الاشارة الى هذه الانقلابات والوقوف عند تسجيلها كظاهرة ترمز الى انسحاق « القيمة العلمية » تحت هيمنة « القيمة الفلسفية » بل لا بد من محاولة البحث عن اسبابه العميقة وهو امر لا يتأتى لطالبه الا بتحديد « الموقع » الذي منه يتكلم الفيلسوف عندما يباشر العلوم.

وفي هذه النقطة لا بد من استبعاد افتراضين : أ) اولهما ان هذا الموقع

(17) انظر سيوزا الذي يبين تكافؤ « المثالي » و « الوهمي » .

(18) تكوين الروح العلمي الفصل الثالث ص 55 (* 16) : « للفلسفة علم هو علمها وحدها » .

لا يمكن ان يكون موقع العلم ذاته لانه لو كان الامر كذلك لما كانت عملية استبدال « العلم الفعلي » بعلم « مثالي » بما هي شرط امكان استيعاب العلوم داخل الانساق الفلسفية، ولذا فان هذا الموقع انما هو موقع خارج عن العلم « بعيد كل البعد عن ادراك القيم الفكرية التي تمثلها العقلانية الفعلية » (19). ب) وثانيهما ان هذا الموقع لا يمكن ان يكون موقعاً فلسفياً محضاً ذلك ان الفلسفة بحكم كونيتها وتعاليتها ليس لها ولا يمكن ان يكون لها موقع يخصها بل قل انها في كل مكان ولا في مكان معاً. ج) بقي افتراض ثالث : ان هذا الموقع سياسي باوسع معاني اللفظ .

واذا صح ما ذهبنا اليه فان « ارادة الهيمنة » على العلم ليست ارادة فلسفية صرفة وانما « ارادة سياسية » تتخذ شكل التعبير الفلسفي (20) تلك هي المقالة التي نود هنا ان نبين سدادها باجلاء مظاهر تلك الارادة في كل بعد من الابعاد المكونة لوعي الفلسفة بذاتها اي الشمولية والتأسيسية والتشريعية .

II

II . 1) — ان الفلسفة عندما تحيي ذاتها — من جهة هيكلها — تعتبر نفسها المعرفة الكلية (او المعرفة الشاملة) اي « نسق العقل النظري » كما يقول كانط . وبما هي نسق فهي اما كاملة او لا تكون .

(19) باشلار .

(20) ذلك لا يعني ان كل فلسفة قناع كما يقول نيتشة إذ اتنا لا بد ان تأتي نقيماً بعد الى التمييز لا بين فلسفة وفلسفة فحسب وانما الى تحديد « الخط المهيمن » داخل فلسفة واحدة فالمثالية ليست كل الديكارتية مثلاً وانما هي الخط المهيمن عليها .

وهذه الشمولية النسقية هي التي تجعلها ترقى الى مصاف العلمية وتؤهل المشتغل بها الى ان يكون فيلسوفا (21) .

فما هي القيمة الحقيقية لهذه الشمولية التي تحفز الفلسفة باستمرار على « استيعاب العلوم » ؟ . اننا نعتقد انها لا تعدو ان تكون اثرا من مخلفات ازمنة قديمة عاشها الفكر البشري ويمكننا ان نسميها « حالة اللاتميز المعرفي » وهي حالة تتصف بانعدام التمييز في هذا « الكل » الذي نسميه « المعرفة » او « الحكمة » او « العلم » او غير هذا وذاك من الاسماء الدالة بوجه او باخر على مجموع التصورات التي يعقل من خلالها الانسان الوجود ويعي ذاته ويضفي معنى على افعاله بصرف النظر عن مصدر تلك التصورات سواء نشأت عن ملكة « صنع الخرافات » كما يقول باركسون او عن « الذكاء » المنهك في معالجة المادة وتغيير الوسط الذي يعيش فيه. ان كل تلك التصورات الصادرة سواء عن افعال الانسان او عن احلامه تمثل « العلم » او « الحكمة » ... وتكوّن كلا غير منقسم .

وليس تجزؤ ذلك الكل المعرفي وانقسامه على نفسه اقساماً متغايرة فيما بينها عملية عفوية وانما هي كسب من مكاسب الفكر عبر مغامراته التاريخية. وتميز العلم عما سواه من تصورات متداخلة معه ملتحمة به كسب حديث بل ان خط الفصل بين هذا وذاك لم يكن قط خطا واضح الاحداثيات وانما هو خط منتقل باستمرار تبعا لنوعية الفوارق التي تظهر وتختفي، ووفقا للمعايير التي يخضع لها الفكر عندما ينظر ويتصور وينشئ الأنساق التفسيرية داخل وضعية فكرية محددة تاريخيا . فكان

(21) انظر كانط : التقدم ص 12... (17) والمنطق ص 19 ، 24 ، 26 ، 51 (— 18) ونقد

العقل المحض ص 558 ، 561 ، 562 الخ ... (* 8) .

الفكر البشري يرفض تلقائياً ان تنجزاً وحدة « معارفه » وتفتت وحدة تصوراته (22) ولا يقبل ذلك الا مكرها .

وانطلاقاً من تسجيل هذه الظاهرة نحكم بانه من التعسف المنهجي ان ننظر في تاريخ علم الفلك مثلاً لنتقي ما فيه من قوانين تتصل بحركة الكواكب او من تقنيات رصد وقيس زوايا او مؤسسات تعليمية دون اعتبار الهيكل الفكري العام الذي نزلت في اطاره تلك القوانين واستعملت تلك التقنيات او بصرف النظر عن الحاجات الاجتماعية التي دعت الى انشائها وحددت طرق استخدامها ورسمت حدودها التي لا ينبغي لها ان تتجاوزها .

فمن التعسف ان نتحدث عن « علم الفلك » الكلداني او الاشوري او المصري مهملين الفوارق الدلالية (SEMANTIQUE) النوعية التي تفصل بين ما نسميه نحن اليوم علم الفلك وهذا الضرب من « النظر الفكري » الذي لم يكن يتحرج — ولا يمكنه أن يتحرج من ان تتواجد في صلبه فكرة الظاهرة الحياتية مع فكرة الانتظام الرياضي وان تلتحم في عمقه فكرة القانون الفلكي بفكرة الحياة النباتية والحيوانية اذ هو محمول تلقائياً على اعتبار كل ما يقع عليه بصره كائناً حياً حتى الكواكب والسماء ولكن تلك الحياتية VITALISME وتلك الاحيائية ANIMISME لا تمنعانه من اخضاع كل شيء الى رتابه القانون العددي بل هو يربط تلك

(22) ان حالة « اللاتميز المعرفي » التي نتكلم عنها حالة لا يختص بها الفكر من بداياته التاريخية الاولى فحسب كما يعتقد اوغست كومت A. COMTE بل اننا نجدها حتى في العصر الحديث وقد ركز كوارى كثيراً على ظاهرة « وحدة التفكير الانساني » كما يقول في دراساته المتصلة بنشأة العلم الحديث . انظر كواية : دراسات في تاريخ الفكر العلمي (— 18) ص 11 — 12 — 13 — 87 — 91 — 94 — 95 — 171 — 282 — 283 وانظر كذلك في الغرض نفسه : دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي (— 19) ص 253 — 256 — 257 — 262 .

المجموعات الرياضية وتلك الكليات العضوية بمصيره فلتتحم حظوظ الانسان بحركة السماء وتتصادى الافعال البشرية مع حركة الكواكب وتتناغم الاشياء والاقدار حتى انه لا مجال للفصل بين ادراك حركة البصر وحدث مصير بالباصرة ولا مجال للفصل بين التنجيم وعلم الفلك، بين اللامعقول والمعقول-، اذ ان الشعور الانساني يعيش معارفه تلك كلا غير منقسم .

والحقيقة ان هذا التداخل العضوي بين العقلي واللاعقلي ليس وقفا على القدامى وحدهم بل هو ظاهرة امتدت حتى عند من نعتبرهم اليوم بحق مفجري الثورة العلمية الحديثة من امثال « كوبرنيك » COPERNIC وكبلار KEPLER .

ولئن تعود مؤرخو العلم ان لا يذكروا عن هؤلاء الا ما انفسه من معارفهم في علمنا وان يسقطوا ما تبقى باعتباره غير صالح لزماننا فان محاولاتهم تشير الى غفلة ابستمولوجية اساسية تتمثل في ان خط الفصل الذي نقيمه نحن استرداديا، كما يقول باشلار، بين العقلي واللاعقلي، بين الاسطوري والوضعي ، بين الخيالي والفعلي، خط لا وجود له الا بالنسبة الينا نحن المحدثين . فالانتقائية تزوير يركز على « الاكتشافات » و« العقلانيات » ويهمل الروح العامة والنفس الكلي الذي عنه صدرت تلك الرؤى وتلك الاكتشافات (23) وهي روح تتمزج فيها « الرؤيا النهارية » « بالرؤيا الليلية » والافكار بالاحلام.

(23) لا يمكننا مثلا ان تقتصر في حديثنا عن كبلار KEPLER على ذكر قوانينه الثلاثة التي صارت بالفعل كسبا علميا نهائيا ونفعل عن وضع تلك القوانين في اطار روح الفلك عند كبلار . فهذا العالم الجليل لم يقصد تطوير علم الفلك وانما ارساء التنجيم على اسس امن من الاليس التي ارساه عليها ابو معشر الفلكي (1) وقد كان كبلار يرتزق من التنجيم ويؤمن بان للعالم روحا بل انه « برهن على ذلك » كما

ان « خلف الامس » ليس وليد الامس وانما انشاء الحاضر (24) انطلاقا من الحقيقة العلمية الدالة على ذاتها وعلى نقيضها كما يقول سبينوزا وغاية هذا الانشاء اجلاء « خطوط القوى » في إنتاج السلف وتمييزها دون فصلها عن بعضها البعض او انتقاء البعض منها دون الاخر اذ ان « معنى » الجزء لا يتجلى في قوته وعلى حقيقته الا منزلا في صلب ذلك « الكل الفكري » وداخل حدوده التاريخية الفعلية التي هي بالنسبة اليه الارضية الحقيقية انطلاقا منها تطرح الاسئلة وفي مداها تصاغ الاجوبة .

ان نزعة الفكر الى الشمولية ليست على ما يبدو الا تعبيرا عن حنين الى وضعية قديمة هي « حالة اللاتميز المعرفي » كما حاولنا تحديد سماتها الكبرى لا كما ترى من منظور انتقائي تعسفي ذلك ان خطوط التمييز لم تبدأ في الظهور الا في مرحلة متأخرة تبعا لما ارتقت اليه المجتمعات من تحضر وما بلغته العلوم من قوة ونضج أهلتها الى ان تتميز تدريجيا عما سواها من التصورات بما فيها التصورات الفلسفية دون ان تنفصل عنها .

ووضع اللاتميز والانفصال هذا وضع لا يسهل على الفلسفة عملية « استيعاب » العلوم داخل نسقيتها الشمولية فحسب وانما — وهو المهم — يضيف على تلك العملية ضربا من البدهاة والمشروعية من شأنها ان

« برهن » على ان للأرض روحا وعلى ان الافلاك المساوية تحركها ارواح ائولية (1) . انظر في هذا السياق : ج سيمون G. SIMON كيلار النجم والفلكي (* 20) . وانما نجد هذه الظاهرة عند الغزالي مثلا . فالداعي الى الشك طريقا الى اليقين لم يزل يؤمن ان للاعداد «خواصا عجيبة مجدية في معالجة الحامل التي عسر عليها الطلق واذا كتبت على خرتين لم يصبها ماء ونظرت اليها الحامل بعينها (انظر خاتمة المنقذ من الظلال للغزالي) .

(24) فالفكر الغربي بدأ يراجع نفسه في حقيقة التنجيم مع ديكرت بصورة واعية ومنظرة علميا انظر القواعد الفقرة الخامسة والفقرة الثامنة مثلا (* 21) .

يجعل « رهان » عملية الاستيعاب يبدو وكأنه رهان فكري محض في حين انه — وفقا لسماته المهيمنة على الأقل — رهان « سياسي » .

فعندما يطرح افلاطون مسألة العلم الذي به تحصل لصاحبه « السعادة » ينتهي إلى اصطفاء « الجدل » « فنا ملكيا » أو « فنا اعلى » من حيث مكانته « شموليا » من حيث هيكله وواهبها للمعاني « من حيث وظيفته (25) حتى لكأنه المعرفة الوحيدة الجديرة بان تسمى « معرفة » — مطلق المعرفة — وبذلك يكون الفن الجدير « بالريادة واحتلال موقع القيادة » .

والحقيقة ان هذا الارتباط العضوي بين فكري الشمولية والهيمنة يشكل السمة البارزة التي طبعت تساؤلات الافلاطونية في اتجاه تحديد طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلوم وما هيمنة الجدل على العلوم الا وجها من وجوه الهيمنة التي هي « رهان » الممارسة اللغوية بوجه عام سواء تعلق الامر « بالخطابة » او « بالحوار » او « بالجدل »

ومن المؤشرات الدالة على ما ذهبنا اليه ان افلاطون يستعمل لفظ الجدل باعتباره لفظا منزلا في هيكل دلالي لم يتشكل على يدي افلاطون وانما تشكل من استعمال سابق عنه وهو استعمال « ارتبطت فيه فكرتا

(25) ان العلم الذي تحصل به السعادة هو العلم الذي يتميز عما سواه بانه يعرف كيف ينتج وكيف يستعمل منتجاته . ولئن كانت العلوم القطاعية (هندسة — فلك — حساب) . علوما منتجة فانها لا تستعمل منتجاتها ولذا فهي تقدمها للجدلي (كما يقدم الصياد منتجاته الى الطباخ) الذي يقدر وحده على ان يستخرج منها الفائدة التي تبقى مغلفة دون العلماء فكان هؤلاء لا يدركون حقيقة ما يفعلون او كأن ممارستهم لا تكتسب ابعادها الحقيقية من ذاتها وانما من عنصر خارج عنها هو العنصر الجدلي (انظر افلاطون Euthydème مثلا ... (22) *) .

الكل والهيمنة بفكرة الحوار » (26) وما الانزلاق الدلالي — غير المنظر — من فكرة الحوار الى فكرة الجدل الا تعبيراً عن تبني تلك المسألية بما احتوته من ضمنيّات استراتيجية فكان المستوى الفلسفي لا يعدو أن يكون امتداداً للمستوى قبل الفلسفي او صدى له .

ولعل ما يزيدنا قناعة ان ارسطو نفسه لم يلور المسألة الجدلية خارج هذا المرجع العام الذي هو ممارسة الحوار الاجتماعي ولم ينأ به عن فكريّ الشمولية والهيمنة وهو لا ينسب لنفسه انشاء الجدل كما ينسب لنفسه العلم المنطقي ولا يرجعه ايضاً الى افلاطون وانما يتحدث عنه كممارسة اجتماعية قديمة ليس للعالم الا ان يقننها ليخرج بها من مستوى العفوية الى مستوى التنظير الواعي (27) .

ولئن كان لهذا التوافق بين رهان الممارسة اللغوية الاجتماعية كحوار والممارسة اللغوية الفلسفية كجدل من معنى فالاقرب الى الظن انها تعني — فيما تعني — ان ارادة هيمنة الفلسفة على العلم ان هي الا صدى ارادة الهيمنة السياسية على القوى الاجتماعية . فكأن ما يجري على المستوى النظري « انعكاس » لما يجري على المستوى العملي او كأنما الصراعات النظرية تعبيرة — مشوهة في اغلب الاحيان — عن الصراعات السياسية او وجه من وجوها (28) .

(26) انظر (اوبنك) P. AUBENQUE مسألة الوجود عند ارسطو (* 23) خاصة ص 253 .

(27) راجع المصدر المذكور اعلاه .

(28) انظر المقارنة التي يقوم بها اوبنك AUBENQUE بين الفصل الاول من كتاب الاخلاق والفصل الثاني من كتاب الميتافيزيقا لارسطو . ففي كلتا الحالتين ينتهي ارسطو الى مثل ما انتهى اليه افلاطون من ان العلم الاسمي هو الحكمة « او السياسة » وهما جوابان مختلفان عن سؤال واحد : ما هو العلم الاسمي ؟ وما هذا الاختلاف الا من اختلاف وجهة النظر التي يطرح من خلالها السؤال (* 23) اما الرهان فهو واحد : الهيمنة ...

وبالتالي فان عملية استيعاب العلوم داخل شمولية النسق الفلسفي ليست مجرد تعبيرة عن « حاجة الفكر الفطرية » الى الرؤية الشاملة . ولا هي عملية نظرية صرفة يقوم بها الفكر خدمة للعلوم بقدر ما هي مؤشر على وجود ارادة هيمنة عليها تمر — شأن كل ارادة هيمنة — عبر تفقيرها . وهو ما يتجلى لنا من النظر في اليات عملية الاستيعاب الفلسفي ذاتها .

(2.11) — من المظاهر العامة لهذا « التفجير » ان الفلسفة عندما تبشر العلوم سرعان ما ترد الاختلاف الى التماثل والتفاوت الى التطابق اي تستبدل العلوم في تنوع موضوعاتها واختلاف مناهجها وتباين درجات نموها التاريخي بمقولة « العلم » ميدانا متجانسا . حتى اذا حل « العلم المثالي » محل العلوم الفعلية تهيأت للفيلسوف فرصة ردها الى « اصولها » او « مصدرها » الثابت من حيث هو جملة من « المبادئ الاولى » لنظرية المعرفة (29) وبالتالي لوحدة العلوم .

ومن هذا المنطلق فان ما قد يلاحظه الفيلسوف بين العلوم من تفاوت يصبح مجرد تفاوت عرضي الى زوال بحكم اساسية تلك المبادئ التي عنها صدرت كل المعارف وتفرعت كل العلوم وهو اعتبار ينتهي باهمال الخصوصيات النوعية لكل علم ويلهى عن العناية بها من داخل ويدعو — تلقائيا — الى الوقوف عند عموميات تؤخذ مأخذ « الاساسيات » بينما هي تشكل في الحقيقة عائقا يحول دون الممارسة الاستيمولوجية المعمقة (30) .

(29) راجع في هذا السياق على سبيل المثال « باندا » BENDA (*) (24) خاصة الفصل الرابع .

(30) ان دراسة منهج علم ما لا تكون ممكنة الا ميدانيا اذ ان اي منهج لا يمكن فهمه بمعزل عن الانحاء

العلمية التي يطبق فيها . نظر اوغست كونط دروس في الفلسفة الوضعية خاصة ص 71 (*) (25) .

ان تلك المسلمة الفلسفية تلغى الممارسات العلمية الفعلية في تنوعها وخصب فوارقها واختلاف عوائقها لفائدة بديل خيالي تمحى فيه الفوارق النظرية والتجريبية وتبنى انطلاقا منه « نظرية المعرفة » مطلق المعرفة ونظرية العقل — مطلق العقل — ونظرية « الانسان » « مطلق الانسان » . تلك هي المطلقات الثلاث التي تتحكم في نوعية المباشرة الفلسفية للخطاب العلمي فتجعلها تنشد « احكاما عامة صالحة لكل علم » ... كما يقول باشلار (31) . اي ان تلك المباشرة لا تتم من داخل العلم وانما من خارجه كما سيأتي بيانه ...

نلمس اذا ان عملية استيعاب العلوم في نسق فلسفي لا تيسر الا بوقوف الفلسفة على عتبة العلم اي على مستوى العموميات البسيطة وكأن العلم تجمد « في كونية المبادئ » (32) التي يغالي الفيلسوف في قيمتها فيجعل منها الاساس الذي لا يستقيم علم بدونه ولا يكتسب معنى الا منه .

ولما كانت الفلسفة تعتبر ان تلك المبادئ المؤسسة هي ما ينبغي معرفته لتكون كل معرفة ممكنة ولما كانت معرفتها من مشمولات الفيلسوف فان كل معرفة ستكون مشدودة الى القرار الفلسفي ومرهونة به وهو ما يوهم « بالامومة الفلسفية » .

(31) (*) (26) ص 89 . يبين باشلار ان العلوم المعاصرة كثيرة الاختلاف فلسفيا وهي بعيدة عن ان تكون كلها في مستوى واحد من العقلانية . وانظر كذلك : الروح العلمي الجديد (*) (27) خاصة ص 14 حيث يؤكد باشلار على ان فكرة « وحدة العلوم » لا تتطابق قط مع حالة ثابتة وانه من الخطر ان نسلم بالتالي بابستيمولوجيا موحدة . راجع كذلك في السياق نفس مفهوم « الشبح الابستيمولوجي .. في فلسفة الا (*) (28) .

(32) باشلار . الالتزام العقلاني (*) (26) ص 91 .

وفي تقديرنا ان فكرة وحدة العلوم ليست تقريراً لواقعة (العلوم واحدة) وانما تعبير عن « رغبة » في ان تكون واحدة . ومحددات هذه الرغبة لا يمكن العثور عليها في الممارسة الفلسفية ذاتها كممارسة نظرية وانما في الضغوط الايديولوجية الاشعورية التي تتسرب الى العلم عن طريق الفلسفة وهي ضغوط لا تشوه حقيقة علاقة الفلسفة بالعلم فحسب اذ تقلب الشارط الى مشروط وانما تجعل الفلسفة تتحول الى عائق ابستمولوجي حقيقي بحكم دفعها الى توظيف العلوم لخدمة اطروحات ايديولوجية وبالتالي سياسية .

ولا يكفي ان لا نهتم بالفلسفة الا يوما واحدا من ثلاثين لنفلت من قبضة تلك الضغوط الايديولوجية .

فالديكارتية — في اعتقادنا — من ابرز الامثلة التاريخية على ما نزعمه من تحول التأمل الفلسفي الى عائق ابستمولوجي يحول — ولو مؤقتا — دون تقدم العلم على الرغم مما قدمته للعلم من خدمات جليلة (33) انطلاقا من الارضية الابستمولوجية العامة التي تظافرت جهود القرن السابع عشر وعصر النهضة لانشائها .

وفعلا فان المذهب الميكانيكي الديكارتى نسق نظري قوامه — (1) مفاهيم بسيطة اليها ترد طبيعة العالم وحالاته وخواصه وهي مفاهيم المادة والشكل والحركة . (2) وقواعد عامة هي « قواعد الطبيعة » كما يسميها ديكارت او — على وجه التدقيق — قوانين الحركة في الطبيعة (34) . —

(33) سنخلص في فصل لاحق الى بيان متى وكيف يمكن للفلسفة ان تلعب دورا ياديا على مستوى دفع تقدم العلم والمساهمة في التحول السياسي ذلك انه لم تتوفر لنا بعد العناصر اللازمة لوضع هذه المقالة .

(34) وهي : أ) مبدأ العطالة، ب) مبدأ استقامة مسار حركة العطالة ، ج) مبدأ تساوي الفعل ورد الفعل . انظر كتاب العالم (*) (29) الفصل السابع ومبادئ الفلسفة (*) (30) . الجزء الثاني الفقرات 37 ،

3) وانطلاقاً من تلك المفاهيم وتلك المبادئ يفسر ديكارت « مكنة العالم » وما يحدث فيها من ظواهر وما يطرأ على الظواهر من تغيرات مهما كان نوعها ومهما كانت مواضعها من تكون الجنين في الرحم الى اثمار الشجر في البساتين ومن سقوط الاجسام على سطح الارض الى حركة ابعد الكواكب عنا وهو ما ساعد فعلاً على تفجير نظام « الكوسموس » الاغريقي المنشطر الى عالمين متميزين بالنوع ومتفاضلين بالقيمة : عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر كما ساعد بصورة حاسمة على تحطيم الفوارق الابدستيمولوجية التي كانت تفصل بين الميكانيكا الارضية والميكانيكا السماوية .

وبضرب من انقلاب الاوضاع كما يقول دوغاس R. DUGAS فان المذهب الميكانيكي الديكارتي سيصطدم بتقدم العلم وخاصة بالنيوتونية (35) فكيف نفسر هذا الانقلاب ؟ اي كيف نفسر تحول المذهب الميكانيكي الديكارتي من دور الحافظ على تقدم العلم الفيزيائي الى دور العائق له ؟

يدو لنا ان الروح الميتافيزيقية الديكارتية في. توقها الى الشمولية والاطلاقية هي التي نسفت — الى حد بعيد — عمل ديكارت العلمي الذي غدا بحكم تقوقعه تحت وطأة هيمنة التأمل الميتافيزيقي « نسيجا من الازعاج » التي لا تغتفر لرياضي في جلاله (36) قدره فكانما ارادة ادراك « الكل » ما قبلها منعتة حتى من ادراك ما ادركه اهل عصره ممن كانوا دونه قيمة .

(35) دوغاس R. Dugas الميكانيكا في القرن السابع عشر (* 29) .

(36) راجع مونتيكلا MONTUCLA تاريخ الرياضيات (* 30) خاصة ص 220 ...

فعملية التأسيس الميتافيزيقي بما تقتضيه في السياق الديكارتي من موقف اصولي يرد المعرفة — كل المعرفة — الى بعض « الافكار الفطرية » في وضوحها وتميزها وبساطتها وبما تستوجبه من موقف انطولوجي ، يجعل العالم الفيزيائي في حكم الخلق الرباني المستمر حرمت العلم الفيزيائي الديكارتي مما تتيحه جدلية النظرية والتجربة من امكانات خصبة للتفطن الى الاخطاء واصلاحها وتجاوزها .

نحن لا ننكر ان ديكارت تحدث عن التجربة داعيا الى ضرورة « الجمع بين التجربة والنظرية » (37) بل لقد كان يرد على من يتهمه بالتقصير في هذا الاتجاه بان عدد التجارب التي قام بها لا تقل اهمية عن عدد السطور في كتاباته (38) ، وما كتبه مؤرخو الديكارتيية يغنينا عن التبسط في هذا المضمار (39) .

وبصرف النظر عن الشكوك التي لنا على تصريحات ديكارت (40) فان التجربة عنده لا تخرج عن هذه الحالات الثلاث .

— أ) فهي اما تجربة ذات وظيفة ميتافيزيقية تفصل المقال في الحالة الفعلية التي عليها الموجودات من مجموع الحالات الممكنة والتي يجوز ان تكون عليها (41) .

(37) رسالة ديكارت الى مارسان MERSENNE 5 أفريل 1632 .

(38) رسالة الى هويغانس Huyghens جوان 1645 .

(39) أنظر على سبيل المثال : ميلو : ديكارت العالم ص 191-211 (*) (31) — ليار : ديكارت ص

118-138 (*) (32) برانشفيك : التجربة الانسانية والسببية الفيزيائية ص 181-186 (*) (33) — بلا

بلافال : لا ينبغي يتقد ديكارت ص 472-488 (*) (34) .

(40) اذ ان الكثير من علماء القرن السابع عشر تحدثوا عن تجارب لا يمكنهم بحال القيام بها . راجع في

هذا الصدد : كواريه (*) (18) .

(41) انظر بلافال Belaval (*) (34) خاصة الفصل الثالث .

— ب) واما هي تجربة ممكنة اي مجرد تصور ذهني لوضعية تتطابق مع النظرية (42) .

— ج) وهي — على كل — تقع بالضرورة في المحل الثاني بالنظر الى ما يقرره العقل انطلاقا من « بذور الحقيقة النظرية » التي اودعها الرب فينا والتي تمكنتنا من تفسير الكون كله بكل ثقة واطمئنان .

اي ان التجربة في الديكارتية ظلت لا فعالية لها في صياغة الحقيقة العلمية وبلورة « قواعد الطبيعة » اذ ان العلم الفيزيائي « علم ما قبلي » وبالتالي مطلق ولذا فلا يمكنه — مبدئيا — ان يستفيد من التجربة شيئا يذكر بل إن التجربة العلمية الفعلية لا يمكنها الا ان تهدد البناء الماقبلي الميتافيزيقي . ولعله الامر كهذا كان ديكارت يخشى التجربة من حيث لا يشعر .

فلو لم يكن الامر كما ذكرنا فكيف نفسر رفض ديكارت القاطع لتجارب علماء عصره التي بينت بصورة او باخرى ان حركة انتشار الضوء ليست حينية INSTANTANE كما يعتقد ديكارت وانما هي حركة زمانية (43) ؟

(42) رسالة الى هو يكانس جوان 1645 . والى مارسان 1640 .

(43) جاء في رسالة بعث بها ديكارت الى بيكمان Beeckman بتاريخ 22 أوت 1630 قوله ان سرعة الضوئية بالضرورة وانه لو بين احدهم عكس ذلك لاعترفت باني « لا اعرف شيئا في شؤون الفلسفة » ويعلق ديكارت على التجربة التي اقترحها عليه (بيكمان) لينتقم من وجود فارق زمني بين وقت انبعاث الحزمة الضوئية وزمن وصولها الى هدفها فيقول بان وجود هذا التفاوت الزمني معناه — ان وجد — تهافت فلسفته كلها لقد كان (بيكمان) يعتبر ان الضوء — بما هو مادة — لا يمكنه ان يتحرك الا بسرعة متناهية واقترح على ديكارت تجربتين اخريين رفضهما ديكارت مبدئيا وبعناد شديد (انظر Dugas ص 120) (* 29).

ان التسليم بديمومة الحركة الضوئية احدى ممنوعات القول بالخلق الربائي المستمر . فالحين الضوئي ليس مسافة ولا هو عملية تغير متزمدة (44) بل هو حالة (45) خالية من كل صيرورة تماما كالنقطة الهندسية وبالتالي فهي لا توجد — في كل مرة — الا بفضل خلق مستمر .

فاذا كان الزمان متكونا من انات (احيان) فهي انات خارج بعضها عن بعض ولا رابطة ضرورية تجمع بينها وبالتالي فان ارتباط الانات ارتباط عرضي (46) . وهذه العرضية تدل — في السياق الديكارتى — على افتقار الكائن الى « خلق متواصل » يجتمع به شتاته ويكون به وجوده .

وهكذا تكون الميتافيزيقا الديكارتية لا مبدا وحدة المعرفة الانسانية فحسب وانما ايضا مبدا تفسير الظواهر بعلة متعالية عليها . ومن ثم كان الاقرار ضروريا باننا اذا « جهلنا الرب امتنعت علينا كل معرفة يقينية » (47) وبأن الملحد لا يمكن ان يخلص الى يقين محصن ضد كل شك (48) .

(44) يشبه ديكارت حركة انتشار الضوء بحركة طرفي عصا (مهما كان طولها) . فنحرك طرفها الاول هو في الحين نفسه تحرك طرفها الثاني بلا تخلف . انظر المقالة الاولى من البصريات (* 35) والقواعد ، عدد 9 (* 21) وكذلك رسالته الى (موران) Morin بتاريخ 13 جويلية 1938 .

(45) انظر M. Gueroult ديكارت (* 36) . الجزء الاول . الفصل الرابع . الفقرة الثانية .

(46) انظر « جواب » ديكارت عن « الاعتراضات الثانية » « البديعية الثانية » حيث يقول ان الزمن الحاضر ليس مرهونا بالزمن الذي سبقه مباشرة . وانظر كذلك التامل الثالث حيث يؤكد ديكارت ان اجزاء ديمومة الوجود البشري لا ترتبط ببعضها بعضا وبالتالي فكوني الان موجودا ليس مرتبنا عن انه سبق ان وجدت ...

(47) المبادئ الجزء الاول — الفقرة 13 .

(48) انظر جواب ديكارت عن الاعتراضات الثانية ص 565 من طبعة F. Alquié .

وبذلك المعنى تصبح المعرفة الحقيقية هي المعرفة الميتافيزيقية التي تتحول مع ديكارت الى بديل عن المعرفة الفيزيائية العلمية .

وعلى ضوء هذا التحول يمكن ان نفسر السمة المهيمنة على الفيزياء الديكارتية بما هي فيزياء « رياضية بلا رياضيات » (49) . فعلى مستوى التنظير المنهجي تعتبر فيزياء ديكارت نفسها « امتدادا للهندسة » . اما على مستوى الانجاز الفعلي فهي لا تكاد تحتوي على معادلة رياضية تذكر (50) فكان ديكارت لا يعنيه ان يصوغ قوانين رياضية لا لأنه كان يفتقر الى « حاسة » تطبيق الرياضيات على اشياء غير تلك التي تتصل بالعدد والمقدار الهندسي كما ذهب الى ذلك (تانري) P. Tannery (51) ولا ايضا لان المسائل الفيزيائية ليست كلها قابلة بذاتها ان يقوم عليها البرهان الرياضي كما يعتقد ديكارت نفسه (52) وانما لان البرهان الرياضي ثانوي بالنظر الى البرهان الميتافيزيقي .

ومن هذا المنطلق فانه من قصر النظر ان نقصر البرهنة على الرياضيات وحدها . فالادلة على وجود الرب مثلا اكثر يقينا من اي برهان هندسي (53) ذلك امر يفخر به ديكارت (54) بل ويوحى له بضرورة التمييز

(49) كما بين ذلك (كوايه) Koyré في دراسات غاليلية (*) (37) . وكذلك دراسات نيوتونية (*) (38) ص 103 . وانظر كذلك فيلمان J. Vuillemin الرياضيات والميتافيزيقا عند ديكارت ص 35 ... (*) (39) .

(50) اذا استثنينا قانون الجيوب الذي يشك المؤرخون في صحة نسبته الى ديكارت بل ان بعض علماء القرن السابع عشر اتهموه بالسطو على غيره .

(51) ذكره (لابورت) J. Laporte في عقلانية ديكارت ص 201 (*) (40) .

(52) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 27 ماي 1638 .

(53) مقالة المنهج . الجزء السادس .

(54) الخ في رسالة مارسان بتاريخ 25 نوفمبر 1630 على ضرورة ايجاد برهان على وجود الرب من شأنه ←

بين نوعين من الهندسة (55) : الأولى مجردة لا تبحث الا في مسائل «تشخذ الذهن» والثانية تستهدف « تفسير ظواهر الطبيعة » واليها وحدها يجب ارجاع ما كتبه ديكارت في الموضوعات الفيزيائية مثل « الملح والثلج وقوس قزح » الخ ... (56) .

فبإمكاننا ان نقول ان فيزيا ديكارت لا تحتوي على « براهين هندسية » اذا ما قصرنا دلالة هذه العبارة على تقديم ادلة حسابية او انشاء اشكال كما هو الشأن في الهندسة المجردة لان ذلك امر « مستحيل » (57) أما اذا اتسع المجال الدلالي لتلك العبارة ليشمل كل استدلال يقيني وضروري فان الفيزيا الديكارتية تكون بهذا المعنى علما هندسيا .

وفي تقديرنا ان هذا التأويل هو الوحيد الذي يتطابق مع ما جاء في خاتمة كتاب « المبادئ » حيث يؤكد ديكارت انه بين « براهين رياضية » كل ما ورد فيه في حين اننا لا نكاد نعثر على معادلة رياضية واحدة (58) .

« ان يجعل الناس اجمعين يؤمنون به واطاف بعد ذلك يقول : « اما فيما يخصني فاني اجسر على ان اعتر باني وجدت دليلا على ذلك اقنعني قناعة تامة وجعلني اعلم علم اليقين ان الرب موجود اكثر مما تعلمني اياه حقيقة قضية هندسية كائنة ما كانت » .

(55) انظر لابورت J. Laporte عقلانية ديكارت ص 199-204 (*) (40) .

(56) راجع رسالته الى مارسان بتاريخ 27 جويلية 1638 ، في الحقيقة ليست المسألة هنا متعلقة بالتمييز بين هندسة مجردة وهندسة تطبيقية وانما يأس ديكارت — كما يقول Leibniz من ترويض الفيزيا .

(57) انظر رسالته الى مارسان بتاريخ 27 ماي 1642 : « ان مطالبتني ببراهين هندسية في مسألة من اختصاص الفيزيا انما هي مطالبة بان اتى المستحيل » .

(58) المبادئ . الجزء الرابع . الفقرة 206 .

ان استبدال ترويض الفيزيا بما هي — في السياق الديكارتي —
الاساس الابستيمولوجي الواضح والموحد والسند الانطولوجي الموضوع
لتصوراتنا يشكل الظاهرة التي تكمن وراء فشل الطبيعيات الديكارتية كما
يمثل السبب النظري الحقيقي لوقوع ديكارت في اخطاء ما كان لرياضي
في مقامه ان يقع فيها . اي ان التوجه الميتافيزيقي الديكارتي نفس العمل
الفيزيائي الديكارتي وكأن « الشيطان الماكر » ينتقم لنفسه من ذلك
الفكر المتيقظ بافساد كل انشاءاته وحرماته حتى من ادراك حقيقة
مبدعاته الذاتية .

فأجل ما في فيزيا ديكارت فكرة البقاء CONSERVATION سواء تعلق
الامر ببقاء الحركة (مبدأ العطالة) او بقاء اتجاهها او بقاء كميتها
($p = m v$) . الا ان هذه المفاهيم ظلت عند ديكارت « استنتاجات
ميتافيزيقية » مستندة الى يقين الثبات الالهي وضرورة الخلق المستمر .
فالرب خلق كمية من المادة واعطاها كمية من الحركة وحدد لها مجموعة
من القوانين (59) ولما كان التغير لا يصح على الرب فانه لا يطرأ على تلك
المعطيات الاولية اي تغيير يمس كمية المادة او كمية الحركة (60) في
العالم .

وهذه الثقة المطلقة في الثبات الالهي جعلت ديكارت ينجح الى وثوقية
لا حد لها اهتته عن كل تجريب وحتى عن كل صياغة رياضية اذ «اي
اساس اقوى وامتن » من « المتانة والثبات اللتين في الله . ؟ كما يصرح

(59) انظر ذلك في الفصل السابع من كتاب العالم (*) (41) والجزء الثاني من كتاب المبادئ خاصة
الفقرات 37 ، 38 ، 39 ، 40 ، 41 ، 42 ، (*) (42) .
(60) اما ما يطرأ على اتجاه الحركة من تغير فمرده الى المادة ذاتها . انظر المرجعين المذكورين اعلاه .

بذلك ديكارت نفسه اثر الانتهاء من صياغة « قواعد » عالمه الجديد (61) .

ان هذا الاطار الميتافيزيقي الذي نزل فيه ديكارت عالمه على غاية من الضيق بحيث لا يتسع لمفاهيم علمية بدأت تتبلور منذ عهد كوبرنيك Copernic وكبلار Kepler وغاليلي Galilée وكان لا بد من تعميقها وتوظيفها لينشا العلم الحديث في العصر الكلاسيكي الا ان التوجه الميتافيزيقي الديكارتي والتزاماته الانطولوجية جعلته يمتنع عن قبول تلك المفاهيم او لا يحسن تصورها على نحو علمي .

فديكارت يرفض مفهوم « قوة العطالة » (62) لان المادة بما هي امتداد صرف لا تملك اية قوة ذاتية وهي لا تبقى على حال (من حركة او سكون) الا بفضل التدخل الرباني في كل حين وهو التدخل الذي لولاه لصار العالم الى العدم الاصيلي الذي انبثق عنه (63) .

(61) يقول ديكارت في كتاب العالم (ص 357 من طبعة Alquié ان هذه القواعد مترتبة بجلاء عن هذه الفكرة وحدها وهي ان الرب ثابت ... يقول فيلمان J. Vuillemin في كتابه الرياضيات والميتافيزيقا عند ديكارت (* 39) ض : « لا بد ان نعجب من ضرب من التناقض الداخلي في الديكارتيه فهذا المذهب يؤكد بقوة ان العلوم الطبيعية ليس لها من منهج الا الرياضيات ذاتها . واذا استثنينا البصريات فان كل الفلسفة الطبيعية التي بلورها ديكارت خيالية ولا دقة فيها . وهذا الوضع الغريب قائم حتى حين توجد الادوات الرياضية لصياغة الظواهر البسيطة على الاقل » .

(62) هذه القوة تعني ان الجسم اذا كان ساكنا وارادنا تحريكه فهو يقاوم هذا التغير في حالته وهذه المقاومة هي التي ندل عليها بمفهوم قوة العطالة . واذا كان الجسم متحركا فقوة العطالة هي القوة التي (يحاول) بها الإبقاء على حركته تلك . فعندما تقف حافلة النقل فجأة مثلا فان جسم الراكب يستمر في حركته الى الأمام بدافع العطالة واول من بدا يلور هذا المفهوم هو كبلار ولكنه لم ينضج الا مع نيوتن الذي جعل منه مفهوما علميا حين عرف العطالة Inertie بانها ليست مقاومة الحركة كما هي عند كبلار وانما مقاومة التسارع Accélération انظر Koyré (* 38) الفصل الاول .

(63) انظر رسالته الى مارسان بتاريخ ديسمبر 1638 ورسالته الى (بون) Beaune بتاريخ 30 افريل ←

وديكارت يرفض ايضا — من المنطلق الميتافيزيقي نفسه — مفهوما علميا اخر هو مفهوم الجاذبية Attraction الذي سيجعل منه نيوتن اساس الميكانيكا السماوية والارضية معا . فهو يتحمس لدحض نظرية (روبارفال) Roberval في الجاذبية متهما اياه « بالسخف وقصر النظر » (64) .

ان رد المادة الى الامتداد من ناحية وجعلها في قبضة القرار الالهي من ناحية اخرى من الاسباب التي منعت عن ديكارت لا امكانية فهم «قوة العطالة» و«قوة الجاذبية» فحسب وانما أدت به أيضا إلى عدم فهم « كمية الحركة » اذ ظل هذا المفهوم عنده مقولة ميتافيزيقية .

فابستيمولوجيا الافكار « الواضحة والتميزة » تقضي برد المادة الى « الجوهر الممتد » او قل الى « الامتداد الهندسي » بابعاده التخيلية الثلاثة : الطول والعرض والعمق (65) .

ولكن المادة — بما هي كذلك — ليست الا فكرة ذاتية لا يمكنها ان تكتسب بعدا موضوعيا وبالتالي معنى فيزيائيا الا بضمان الهي يجعل وجودها وجودا فعليا ويصونه عن ان يكون مجرد خدعة من خدعات « الشيطان الماكر » .

← 1639 . راجع كذلك مايرسون E. Meyerson (*) (43) ص 528-540 . وكواريه Koyré (*) (38) الفصل الخاص بالموازنة بين نيوتن وديكارت.

(64) من ديكارت الى مارسان بتاريخ 20 افريل 1646 . الحقيقة ان هذا التحقير يمثل السمة الطاغية على مواقف ديكارت من علماء عصره . فهو يدل ان يفهم عنهم يسهم . انظر (*) (29) ص 162 — 163 — 164 . خاصة الملاحظة رقم 1 بالصفحة 163 .

(65) راجع التامل الثاني (تحليل قطعة الشمع) . انظر كذلك كتاب المبادئ (*) (42) . الجزء الثاني خاصة الفقرة 4 والفقرة 9 الخ ...

ولما كانت الحركة « كيفية » (façon) (66) او « حالة » (67) من حالات ذلك الوجود كالشكل او الحجم (68) ترتب عن ذلك ان مسألة بقاء الحركة لا يمكن ان تفصل عن مسألة بقاء المادة ، اذ ان الحركة انما تكون « دائما في المتحرك » (69) .

الا ان هذين الوجودين : وجود المادة — جوهرها ممتدا — ووجود الحركة — حالة من حالاتها — لا يستمدان من ذاتهما سبب بقائهما في الوجود شأنهما في ذلك شأن كل المخلوقات وبالتالي كان القول بالخلق المستمر ضرورة انطولوجية ثانية تنتفي معها امكانية اضافة ديمومة ذاتية سواء للموجودات او لاحوالها (modes). وهذا الخلق المستمر ثابت لا يتغير. اي ان الرب يواصل حفظ العالم على الطريقة نفسها التي خلقه بها اول مرة (70) .

ففكرة كمية الحركة « تستند — في اطار ابستمولوجيا البداهة — الى هذه الحقائق الثلاث : مصداقية الرب — الخلق المستمر — الثبات الرباني . وفي اعتقادنا ان هذا الاسناد الميتافيزيقي حل في الممارسة النظرية الديكارتية محل الممارسة النظرية العلمية . ولعل ذلك ما يفسر بشكل أساسي فساد مفهوم كمية الحركة عند ديكارت سواء على مستوى تصور مفهوم المادة او مفهوم السرعة كل على حدة او على مستوى تصور

(66) المبادئ الجزء الثاني . الفقرتان 27 . 36 الخ ...

(67) كتاب العالم : الفصل السابع .

(68) المبادئ . الجزء الثاني 25-37 . وكتاب العالم . الفصل السابع .

(69) المبادئ . الجزء الثاني الفقرة 25 .

(70) كتاب العالم . الفصل السابع .

جدائهما (produit) مجتمعين (p. = m.v.) (71) . فكيف كان ذلك كذلك ؟ .

— أ.1 — لابد من الاقرار بان تعريف المادة بالامتداد الهندسي عملية متعددة الابعاد اذ هي تدرج بادیء الامر في سياق نقدي خصامي يستهدف طرد « اشباح » المدرسانية (Scholastique) من الطبيعة « هي الاشباح التي جسمتها كليات احيائية (animistes) حيائية (vitaliste) مثل مقولة « الصور الجوهرية (Formes Substantielles) او مقولة « الخواص الخفية » (Qualités Occultes) (72) وهو نقد كان لا بد منه لارساء موقف جديد من الطبيعة (73) . ونمط جديد من التفسير العلمي (74) المتسند الى « علل ميكانيكية » كما يقول القرن السابع عشر عموما .

أ.2 — كما يندرج هذا التعريف في سياق منهجي تقتضيه ابستمولوجيا البدهاة . فاذا سلمنا مع ديكارت بان تصورنا لا يكون واضحا ومتميزا الا متى كان حدسا اي « رؤية » فكرية محضة (75) يستحضر (Re-présenter) فيها الذهن موضوعه بكل ابعاده وبكل مقوماته فانه يترتب عن ذلك بالضرورة الغاء كل عنصر لا يكون حاضرا في حين

(71) انظر J. Vuillemin (*) (44) خاصة الفقرة 25 المتعلقة بالموازنة بين ديكارت ولايبنتز ص 231-216 . وكذلك Gueroult (*) (45) خاصة الفصلين الثالث والرابع .

(72) انظر دوهم Duhem الميكانيكا ص 32-41 وكذلك جيلسون E.Gilson دراسات في دور الفكر الوسيط . الجزء الثاني . الفصل الاول ص 143-167 .

(73) انظر كتاب العالم (*) (41) . الفصل السادس والسابع بالخصوص حيث يقول ديكارت : « اعلم بادى الامر أني لا اعني بالطبيعة هنا ضريا من الالهة او ضريا اخر من القوة الخيالية وانما استعمل هذا اللفظ لادل به على المادة ... » ص 349 من طبعة Alquié .

(74) انظر رسالة ديكارت الى موران بتاريخ 13 جويلية 1638 .

(75) القواعد . القاعدة رقم 3 .

الاستحضار الذهني اي الغاء كل عنصر افتراضي (VIRTUEL) خارج
عن الحين الزماني للحدث . فلا قوام للشيء الا بما هو قائم به فعلا في
الحين نفسه الذي نحدثه فيه . وذلك شرط امكان تصويره تصورا هندسيا

أ.3 — وذلك يعني في نهاية الامر — ان العالم الديكارتي (من جهة
انطولوجية) عالم حيني INSTANTANE اي عالم لا دوام له الا بخلق
مستمر وفي زمن منفصل الانات .

ذلك ما منع ديكارت من ان يحسن تصور مفهوم كمية الحركة على
الرغم من انه اول من صاغه في تاريخ العلم الميكانيكي .

فاعتبار المادة امتدادا هندسيا صرفا يترتب عنه فعلا الفصل بين مفهوم
المادة ومفهوم القوة (Force) . وهو ما يمنعنا — نهائيا — من ادراك مفهوم
الكتلة (masse) وتمييزها عن الثقل (Poids) كما يمنعنا من ادراك ما يترتب عن
ذلك من مفاهيم اساسية لا بد منها لقيام الميكانيكا علما رياضيا بالفعل .

لنسلم بان المادة امتداد هندسي ولنفترض اننا نريد تحريك « نقطة
مادية » . فهذه العملية تستوجب ان تعمل القوة المحركة انيا لتدفع تلك
النقطة . فكيف يقيم ديكارت هذا الدفع ؟ (Impulsion) (76) بكمية
الحركة (m.v.) التي تحصل عليها النقطة بما هي مقدار منجز وفعلي (Actuel)
وهو شرط امكان الفكرة الواضحة والتميزة . وبذلك يلغى ديكارت
اخصب الامكانيات العلمية لا لانه يجهلها بل لانها لا تتطابق مع
مسلماته الميتافيزيقية .

فهو يرفض تقييم القوة المشار اليها بتغير (Variation) السرعة في الحين

(76) الدفع هو حاصل ضرب القوة المحركة في زمن تأثيرها في الجسم الذي تحركه .

متناهي الصغر (infinitésimal) لأن فكرة متناهي الصغر بما هو كم منقرض (quantité evanouissante) لا تدل على شيء حاضر للعيان الذهني في لحظة تصوره وإنما على امكان متواصل في الزمن وهو بذلك يتنافى مع اطروحة انفصال الانات الزمانية وبالتالي يهدد فكرة الخلق الرباني المستمر . ولكن انتهاك هذه المحرمات الميتافيزيقية لا بد منه لصياغة مفهوم الكتلة .

لنحاول — على سبيل المثال — تقييم الدفع لا من جهة نتاجه الحاصل في الان والمتجسم بالفعل كما يقول ديكرت في كمية الحركة الحاضرة امام الذهن والمائلة كلياً امام الحدس العقلي وإنما من جهة تغير السرعة (variation de la vitesse) في اللحظة الزمانية لا متناهية الصغر . فعندما تعمل القوة الدافعة \vec{F} في النقطة المادية M فان موجه السرعة \vec{V} (Vecteur-Vitesse) يصبح بين لحظتين صغيرتين جداً ومتقاربتين جداً t و $t + dt$ $\vec{V} + d\vec{v}$ وهذا التغير الحيني في السرعة يساوي $\frac{d\vec{v}}{dt}$ وعليه فان محصلة (Résultante) القوى المؤثرة في موجه السرعة تكون $\vec{F} = m \cdot \frac{d\vec{v}}{dt}$. وهي قوة يمكن اعتبارها ثابتة في الحين $t + dt$ ومن ثم يمكن تقييم القوة انطلاقاً من التغير الطارئ على السرعة في الزمن متناهي الصغر $\vec{F} \cdot dt = m \cdot d\vec{v}$. فاذا اخذنا التعبير $\frac{d\vec{v}}{dt}$ على حدة وسميناها \vec{g} أمكننا ان نصوغ المعادلة $\vec{F} = m \frac{d\vec{v}}{dt}$ على النحو التالي : $\vec{F} = \vec{m} \cdot \vec{g}$ وهو القانون الاساسي في ديناميكا نيوتن وهو عماد العلم الكلاسيكي كله وهو ما لا بد منه لصياغة مفهوم الكتلة : $m = \frac{F}{g}$.

غير أن الوصول الى هذه النتيجة يستوجب كما نرى التسليم بتواصل فعل القوة المحركة في موضوعها بحيث تدفعه رويدا رويدا وبصورة مستمرة

حتى تطبع فيه كل درجات السرعة بلا انقطاع ولا انفصال وهو ما يرفضه ديكارت وما يلوم عليه غاليلي الذي سمح لنفسه بان يتصور السرعة كمقدار تكثيفي (Grandeur intensive) (77) بدل ان يقول بان الجسم المدفوع يحصل انيا على كمية من الحركة . وبان الحركة الفعلية لا تصدر الا عن حركة فعلية ، فكاننا بديكارت بدل ان يغير مسلماته الميتافيزيقية في اتجاه مقتضيات العلم يكره العلم على ان ينحني امام موجبات الميتافيزيقا .

ولهذه الاعتبارات كلها بقيت فكرة المادة عند ديكارت فكرة ميتافيزيقية لا فعالية لها في انشاء المعرفة العلمية بل قل ان مفهوم المادة ظل في فلسفة الواضوح والتميز مفهوما غامضا ولا متميزا . (78) .

ب) وفساد مفهوم كمية الحركة عند ديكارت يظهر ثانيا على مستوى تصوره للسرعة فمن الغريب ان واضع اسس الهندسة التحليلية (Géométrie analytique) يهمل هذا الاكتشاف الضخم عندما يكون في

(77) يقول ديكارت : « يجب ان نعلم — على الرغم من ان غاليلي وغيره يقولون العكس — ان الاجسام التي تبدأ في النزول او في الحركة بصورة او بأخرى لا تمر قط بكل درجات السرعة وانما يكون لها في اللحظة الاولى مقدار من السرعة يكبر كثيرا فيما بعد ... » . اروده Gueroult (*) (45) ص 76 . اي ان ديكارت يعتبر السرعة دائما كمية متناهية (finie) لا كمية منقرضة لا متناهية كما يفعل غاليلي . انظر كلافلان الفلسفة الطبيعية عند غاليلي (*) (48) الجزء الثالث خاصة ص 285-306 .

(78) فحتى لو قلنا ببروز مفهوم الكتلة عند ديكارت فان النصوص الديكارتية تبقى مترددة وغير دقيقة على الاطلاق . فهو في كتاب المبادئ يتحدث عن مقدار الاجسام (انظر قوانين الاصطدام مثلا الفقرة 4) وفي نصوص اخرى يعتبر ان كمية المادة تتحدد بالسعة Volume (انظر كتاب العالم . الفصل الرابع ص 334 من طبعة Alquié يقول ديكارت في هذا النص عندما يكون اثناء مملوء ذهباً او رصاصا فانه لا يحتوي على مادة اكثر مما لو كان فارغا ...) وهو في مواضع اخرى يفصل الكتلة عن الحجم وهو ايضا يقول طورا بالتناسب بين الكتلة والثقل (ولو على نحو لم ينظره) وطورا يفصل بينهما ... الخ ... (انظر ما يرسون (*) (43) ص 174-176 .

امس الحاجة اليه كما هو الحال في هذا المقام بالذات . ذلك ان مفهوم بقاء كمية الحركة لا يستوي الا اذا كانت السرعة كمية موجهة (Quantité vectorielle) لا كمية عددية (Quantité scalaire) كما هي عند ديكارت (79) وهو الامر الذي انتبه اليه هويقانس (80) قبل لاينيتز (81) ، ونيوتن (82) ، فعندما يجمع ديكارت الكميات الموجهة وكانها كميات عددية مهملا بذلك الفرق في اتجاهات السرعة ينتهي بالضرورة الى مبدا خاطيء . (83) .

(79) بحيث تكون الصياغة الرياضية $\vec{p} = m \cdot \vec{v}$. وليست $p = m \cdot v$.

(80) انظر ماخ Mach الميكانيكا (*) (49) ص 313 . يبين هويقانس ان جملة كمية الحركة تبقى في اصطدام الاجسام سواء كانت هذه الاجسام مرنة (élastique) او لم تكن . غير انه يلح على ان لا نفهم هذه الحقيقة في معنى ديكارتي فكمية حركة جسم ما لا تزداد بما يفقده جسم آخر من كمية حركته اذ عندما يصطدم جسمان غير مرين وتكون لهما سرعتان متساويتان ومتضادتان فهما يفقدان معا كمية حركتهما بالمعنى الديكارتي . وعلى العكس من ذلك فان جملة هذه الكميات باقية اذا ما اعتبرنا السرعات ايجابية في اتجاه وسلبا في اتجاه اخر . وبهذه الصورة تبقى كمية الحركة في كل الحالات وهو الشرط الاساسي ليصبح مبداً ابقاء كمية الحركة ولكنه شرط لم ينتبه اليه ديكارت رغم انه مؤهل أكثر من غيره لذلك باعتباره واضع الهندسة التحليلية .

(81) انظر برانشفيك (— 33) ص 206 .

(82) في الحقيقة ليس مبدا بقاء الحركة الا مبدا مماثلا لمبدا تساوي الفعل ورد الفعل كما صاغه نيوتن في « المبادئ الرياضية ... » (انظر ماخ (— 49) ص 210-215 . لتعتبر نقطة مادية M حرة . كمية الحركة $(m \cdot v)$ بالنسبة اليها من ثوابت حركتها . لنفرض الآن ان M واقعة تحت فعل قوة F . اذا تتغير p كالاتي : $F = \frac{dp}{dt}$: ولنفرض مجدداً اننا بازاء نقطتين مادتين هما M و M' وان هذين النقطتين يكونان « نسقاً منعزلاً » (système isolé) اي لا يخضعان لتاثير قوى خارجة عنهما . عندما نقول ان مجموع كمية حركتهما ثابت $P_1 + P_2 = Cte$ وبالتالي $\frac{dP_1}{dt} + \frac{dP_2}{dt} = 0$ باعتبار ان $\frac{dP_1}{dt}$ هي القوة f_1 التي تمارسها M' على M وكذلك $\frac{dP_2}{dt}$ هي القوة f_2 التي تمارسها M على M' ولذا فان $\vec{F}_1 + \vec{F}_2 = \vec{0}$ فاذا كانت \vec{P}_1 و \vec{P}_2 هما كميتا الحركة قبل اصطدام M و M' واذا كانت \vec{P}'_1 و \vec{P}'_2 هما كمية الحركة بعد اصطدامهما فان مبدا بقاء الحركة يصاغ على النحو التالي $\vec{P}'_1 + \vec{P}'_2 = \vec{P}_1 + \vec{P}_2$ (انظر الميكانيكا) (*) (50) .

(83) فيروز (*) (45) ص 51 .

— ج) وهذا الخطأ تمتد فعاليته الى فكرة كمية الحركة ذاتها . ذلك ان استبدال الكميات الهندسية بكميات عددية انما هو مؤثر على ان ديكارت تصور كمية الحركة كشيء مطلق في حين انها بما هي كمية موجهة لا يمكن ان تكون الا نسبية وهو ما يقوم دليلا — مرة اخرى — على ثقل وطأة الميتافيزيقيا الديكارتية على الفيزيا الديكارتية حيث نلمس كما يقول برانشفيك Brunschvicg نقطة التصادم بين المثالية الرياضية والواقعية الميتافيزيقية التي تشيء الحركة بالمعنى الانطولوجي للكلمة وهو تشييء يتنافى مع ما أكدته ديكارت نفسه من نسبية الحركة بما هي مجرد تغيير في الوضع المكاني (85) اي ان مفهوم كمية الحركة الديكارتية يتنافى مع التعريف الديكارتى للحركة اذ الاولى مطلقة والثاني نسبي وهذا التناقض مرده ان ديكارت فصل في الحركة السرعة عن اتجاهها في حين أنه كان أولى الناس بالتفطن الى تلك المسألة . واذا لم يحصل ذلك فلأن ثقة ديكارت في مقولة ثبات الفعل الرباني ألهمته من حيث لا يحتسب عن الممارسة العلمية الفعلية فسخر منه « الشيطان الماكر » .

وهذه السخرية تتجلى في أن الفيزيا الديكارتية تحولت من جراء الاطمئنان الوثوقي الى ذلك « اليقين الاخلاقي » (86) الى مجرد (رواية) قد تكون (رائعة) كما قال لايبنتر ولكنها على كل حال رواية حاكها فكر متخيل ألهمته طموحاته الى المطلق حتى عن استثمار أهم ابداعته في الرياضيات وجعلته يزهد في مكتسبات عصره اذ أخطأ ديكارت في حل المسائل الميكانيكية التي تناوها .

(84) أنظر (*) (33) ص 207 .

(85) المبادئ . الجزء الثاني الفقرة 25 كتاب العالم الفصل السابع .

(86) المبادئ : الجزء الرابع الفقرة 206 .

والحقيقة أن الخطر ليس في أنه أخطأ اذ العلم يتقدم بأخطائه وانما الخطر ان أخطاء ديكارت تتحول عنده بمفعول النسقية الميتافيزيقية الى أوهام عنيدة لا يزيده تنبيه غيره إليها الا تمسكا بها واصرارا على الخطأ . ذلك ما نلاحظه في علاقاته ببيكمان Beeckman وروبارفال Roberval وفارما Fermat وغاليلي ... وغير هؤلاء ممن تناولوا معه نفس المسائل الميكانيكية فأصابوا بدرجات متفاوتة وأخطأ ديكارت .

وهكذا يتبين لنا أن عملية التأسيس الفلسفي حتى عند كبار الفلاسفة العلماء ليست بالضرورة حافزا على تقدم العلم (87) فأسس العلم التي أرادها ديكارت «أفكارا فطرية» واضحة ومتميزة لم تعط الا « علما » غامضا وخياليا هو علم فلاسفة تركه علم العلماء في وحدته التاريخية (88) .

ان منهجية ديكارت التي قضت باتقاء الظن المسبق والعجلة لم تمنع ديكارت من الظن المسبق والعجلة كما يقول برانشفيك (89) .

3.2) ان النتيجة التي انتبهنا اليها والمتصلة بحقيقة مفعول التدخل الفلسفي في العلم باعتباره عائقا تضعنا امام مفارقة لا بد من زيادة التمعن فيها اذ لا يعقل بحال ان نقول إن الفلسفة الديكارتية سعت بصورة واعية الى نسف الفيزيا الديكارتية ، كما أنه لا يكفي أن نقف عند تسجيل هذه الظاهرة (90) ففي كلتا الحالتين يكون القول مجانيا يقف عند سطح الظاهرة دون البحث عن « عللها » الفعلية .

(87) ذلك يعني اننا نقرر بأن الفلسفة يمكن أن تلعب دورا ياديا يساهم في تقدم العلم غير أننا نرجى بيان هذه المقالة الى وقت لاحق .

(88) اشارة الى قول باشلار في بعض كتاباته : لنترك اذا الفيزيا الديكارتية في وحدتها التاريخية .

(89) برانشفيك (*) (51) ص 511 .

(90) وهو ما يفعله اغلب مورخي الديكارتية ان لم نقل كلهم .

وفي اعتقادنا ان تفسيرها يتطلب منا تجاوز وصف آليات التدخل الفلسفي في العلم في اتجاه تحديد رهان ذلك التدخل . فما هو رهان التدخل الفلسفي في الممارسة العلمية واي « ارادة » تعتمل داخله ؟ .

غير ان تحديد ذلك الرهان قد لا ييسر لنا ما لم نقف على الموقع الذي يمارس منه . وتحديد هذا الموقع بدوره ليس ميسورا وبالتالي وجب في هذا المقام الاكتفاء بافتراض ان التأمل الفلسفي له موقع لئن كنا لا نملك لحد الان عناصر تعيينه بدقة فاننا نكتفي بالاشارة الى انه « خارج » مجال العلم . ومن المؤشرات على ما ذهبنا اليه ما كنا بيناه في الفصل الاول من تأخر الفلسفة عن العلم ومن مؤشرات ايضا تأخر التأمل الميتافيزيقي عند ديكارت نفسه عن الممارسة العلمية .

فديكارت بدأ حياته عالما لا متفلسفا . فقد اهتم لمدة عشر سنوات (1619 — 1629) بمسائل علمية وضعية شغلت اهل عصره مثل حركة سقوط الأجسام (92) والموسيقى (93) وعلم توازن القوى (94) والرياضيات (95) والمنطق (96) والفلك (97) دون ان يثير مسألة تأسيس هذه العلوم تأسيسا فلسفيا (98) او على الأقل دون ان يعنى بايجاد فلسفة اخرى غير الفلسفة المدرسانية المهيمنة في عصره وهو ما يصرح به ديكارت نفسه في الجزء الثالث من مقالة المنهج مشيرا الى هذه الفترة التي نتحدث عنها

(92) انظر رسائله الأولى الى بيكان . انظر كذلك كوارية : دراسات غاليلية (371 ص) .

(93) أنظر ملخص الموسيقى الذي وضعه ديكارت سنة 1618 . طبعة F. Alquié ص 21 الخ ...

(94) مثل مسألة ضغط السوائل على الجانب الداخلي من الاناء.

(95) أنظر رسالته الى بيكان بتاريخ 26 مارس 1619 .

(96) أنظر رسالته الى بيكان بتاريخ 29 أبريل 1619 .

(97) أنظر رسالته الى مارسان في شهري أكتوبر وديسمبر 1629 .

(98) قد تكون هذه الفكرة راودته في صمت كما يمكن استنتاج ذلك من نص OLYMPIQUE ولكن

ديكارت لم يلوها .

« غير أن هذه السنين التسع مرت قبل ان اتخذ اي موقف فيما يتعلق بالمسائل التي كانت موضع جدل بين العلماء وقبل ان اشرع في البحث عن أسس أية فلسفة أكثر يقينا من الفلسفة العامة (99) المتداولة (100) وهذه الأسس لم يبدأ ديكرت في البحث عنها الا بداية من سنة 1629 اذ بدأت تظهر عنده الفكرة ويتبلور المنحى التأسيسي (101) القاضي باسناد الفيزيا منطقيا وانطولوجيا الى الميتافيزيقا (102).

ان عملية التأسيس بوجه عام لا تخرج دلالتها عن مجال الافتراضات الثلاثة التالية :

(أ) فهي اما متقدمة على العلم لايجاده بعد ان لم يكن .

(ب) واما هي محايثة له هيكليا بحيث تكون كل خطوة في العلم مقترنة بتأمل في اصوله .

(ج) واما هي لاحقة به لاكسابه معنى يعتبر العلم قاصرا على اكتسابه بذاته وارسائه على « أرضية صلبة » يعتبر العلم قاصرا على التمكن منها تلقائيا . فأى وجه من هذه الوجوه الثلاثة يصح على الديكرتية ؟

(99) الفلسفة العامة هنا هي الفلسفة المشائية بوجه عام .

(100) فعلا فقد كتب ديكرت الى جيبياف Gibieuf بتاريخ 18 جويلية 1629 يعلمه فيها لأول مرة انه بدأ في وضع « كتيب » يعتقد المؤرخون انه في الميتافيزيقا وهو ما يمكن ان نستفيده من رسالة اخرى بعث بها ديكرت الى مارسان بتاريخ 8 اكتوبر 1629 يقول له فيها انه « اتخذ الآن موقفا يتصل بكل اسس الفلسفة » .

(101) جاء في رسالة ديكرت الى مارسان بتاريخ 13 نوفمبر 1629 انه بدل الاكتفاء بتفسير ظواهر طبيعية متفرقة كحركة سقوط الاجسام او « الشمس الكاذبة » (انظر رسالة الى مارسان بتاريخ 8 اكتوبر 1629) فانه « عقد العزم على ان يفسر كل الظواهر الطبيعية اي كل الفيزيا » (خط التشديد مني) .

(102) راجع بالخصوص رسالة ديكرت الى مارسان بتاريخ 15 افريل 1630 حيث تبلورت هذه الفكرة بوضوح لأول مرة تقريبا .

أ) لكن كان من مزايا الافتراض الاول انه يذكرنا بالحاح بروح « التأملات الميتافيزيقية » القائمة الى تأسيس المعرفة وجعل « الحقيقة » تنبجس من ظلمات الشك في اصوليته وكونيته ومنهجيته فانه — مع ذلك — يظل افتراضا مردودا ذلك ان ديكارت لم يطرح المسألة الميتافيزيقية الا بعد ان قطع أشواطا في البحث العلمي وقدم انجازات لم يتنكر لها فيما بعد ولم يعد حتى صياغتها . وكأنما هي كسب نهائي ليس لهذا الاهتمام الميتافيزيقي الجديد اي تأثير عليها .

ب) اما الافتراض الثاني القائل بتزامن المبحثين العلمي والميتافيزيقي فهو ايضا لاغ لانه يحو تعسفا — التفاوت الزماني بينهما وهو تفاوت اقرته اعمال ديكارت نفسها ولئن حاولت نصوصه النظرية النسبية اما قلب التالي الحقيقي كما يفعل مجاز شجرة المعرفة او التأكيد على عدم امكانية الفصل بينهما (103).

ج) بقي الافتراض الثالث الذي يبدو لنا أكثر تلاؤما مع مسيرة الفكر الديكارتي من ناحية واقرب ما يكون الى المثال الفلسفي المتوارث منذ افلاطون وارسطو والذي لم يفقده القرن السابع عشر — على ثورته — فعاليته .. فاذا كان الامر كما بينا بات جليا ان عملية التأسيس هذه

(103) يؤكد جيلسن Gilson فعلا على عدم امكانية الفصل (*) (47) ص 176 بين الميتافيزيقا والفيزياء عند ديكارت ويستشهد بالنقد العنيف (والخاطيء) الذي يوجهه ديكارت الى غاليلي (انظر في هذا الصدد رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 14 اوت 1634 ورسالة بتاريخ 22 جويلية 1637 و11 أكتوبر 1638 الى الشخص نفسه) متهما اياه بانه « يعني دون أسس » غير ان دفاع جيلسن هذا مردود لانه يعيد النص الديكارتي على حساب الممارسة النظرية الفعلية عند ديكارت ولذا فاننا نعتقد ان جيلسن ينتهي الى مجرد حل لفظي للمسألة التي نثيرها هنا أو قل انه يلغها ولا يحلها. وهذا الموقف هو مرقف أغلب الدراسات المتعلقة بالفلسفة والعلم عموما وبالديكارتيه خصوصا . فكان « القراءة الفلسفية » هي اعادة نص الفيلسوف بصورة أخرى لا يمكنها ان تكون على كل حال أحسن من طريقة الفيلسوف نفسه ومن ثم فنحن نسأل عن جدوى هذه الممارسة النظرية !

عملية تتم من خارج العلم وتشكل تدخلا نظريا متاخرا في مجال نظري قائم بذاته هو في هذه الحالة مجال العلم الكلاسيكي بكامله وبالتالي فهو مجال لا يقتصر على الاجتهادات العلمية الديكارتية وحدها وانما متعال بالنسبة الى ديكارت ذاته .

وبحكم هذا التدخل يصبح ذلك المجال مفتقرا بذاته الى غيره لترسي قواعدة ويكتمل « معناه » وتتبلور قيمته ولكي يكون ذلك ممكنا وجب أن يصبح مجالا مشدودا الى الخطاب الميتافيزيقي كما يشد الاثر الى علته او اللاحق الى السابق وبذلك تضمن الفلسفة لنفسها مرة أخرى من منطلق التأسيس هيمنتها على العلوم هيمنة لا تستجيب لحاجة الممارسة النظرية العلمية الذاتية وانما لحاجة الممارسة العملية التي تقضي — في كل مرة — بتسخير العلم والسيطرة عليه وهذا المطلب الاخير لا يتيسر لطالبه الا عبر انشاء نظرية المعرفة التي يرد العلم في اطارها الى بعض « الأفكار الفطرية أو « بعض المبادئ الأولية » الثابتة . وهذا التفقير ينتهي باستبدال « علم العلماء » « بعلم الفلاسفة » كما استبدل ديكارت الفيزياء الرياضية التجريبية في القرن السابع عشر بفلسفة طبيعية رأى علماء عصره انها لا تعدو أن تكون « رواية رائعة » (104) . ولعل ذلك ما يفسر انقلاب الفلسفة الديكارتية من دور الحافظ على تقدم العلم الى دور العائق له .

III

III 1) والحقيقة ان ما اصطلحنا على تسميته « بارادة الهيمنة » المتجسمة نظريا في هيمنة الفلسفة على العلم تتجلى في البعد الثالث من

(104) أنظر نامار E. Namer الرواية الرائعة (* 52) .

الابعاد المكونة لوعي الفلسفة بذاتها (105) وهو البعد التشريعي اكثر مما تتجلى في البعدين الذين اسلفنا الحديث فيهما : الشمولية والتأسيسية .

فمن قرارات الفلسفة وهي تبشر العلم لتستوعبه في شموليتها النسقية ان المعرفة العلمية محدودة بالضرورة بل انها يجب أن تكون كذلك . وهذا القرار الثابت في محتواه المتحول في صيغه هو القرار الذي بمقتضاه تنصب الفلسفة نفسها مشرعا للعلم .

ذلك موقف على غاية من التناقض اذ انه متى اعتبرنا العلم قاصرا على تأسيس ذاته ناله من ذلك اليا قصور ثان هو انعدام القدرة لديه لمعرفة الحدود التي عليه ان يقف عندها فكأنما قدر العلم ان يحد وان يحد من خارج .

وهكذا تكتمل عناصر « هيمنة » الفلسفة على العلم : فلكي تستوعبه وجب ان تؤسسه ومتى اسسته ملكته اذ ان التأسيس الفلسفي نتيجه الحتمية التشريع الفلسفي . ففي العملية الاولى تشد الفلسفة العلم الى « نسق المفاهيم والمبادئ والقوانين الاساسية » التي تشكل ارضية انطلاق . وفي العملية الثانية تحدد له مجال صلاحيته وترسم له خط الفصل بين ما يقدر عليه وما لا يقدر ، بين رؤاه المشروعة ورؤاه المحصورة .

وفي أغلب الاحيان يكون تعيين المحضورات على العلم تحديدا « لموضوعات » الفلسفة . ولعل ذلك ما يعنيه البعض حين يقول ان الفلسفة تبدأ حيث ينتهي العلم مع نسيان اساسي هو شرط امكان هذا الضرب من الفلسفة وهو ان الفلسفة هي التي تقرر متى ينتهي العلم .

(105) انظر اعلاه . 1 . 3

وبذلك لا تضمن الفلسفة لنفسها مشروعية استمرارية وجودها
فحسب وإنما ايضا — وهو الامر الاهم — تساميتها عن المعرفة العلمية من
الوجوه الثلاثة التي بها قوام وعيها الذاتي :

أ) فهي اسمى من العلم لأنها المعرفة الشاملة في مقابل قطاعية المعرفة
العلمية .

ب) وهي اسمى من العلم لأنها تمده بشروط امكانه الاستيمولوجي
منها والانطولوجي .

ج) وهي اسمى منه لأنها أبعد مدى وأطول باعا أما العلم فمحدود
الافق بالضرورة . فماذا تعني الفلسفة عندما تتكلم عن محدودية المعرفة
العلمية ؟ .

ان المتدبر للنصوص الفلسفية الكلاسيكية سرعان ما يتبين له ان هذه
المحدودية انما هي نتاج من نتاجات الانساق الفلسفية بما هي انساق
مؤسسة للمعرفة . فلما كانت الاسس التي تحددها نظرية المعرفة ثابتة
ونهاية ومطلقة كانت الحدود التي ترسمها ابدية . وبالتالي فان محدودية
المعرفة العلمية المزعومة لا يمكن ان تتجلى في الخطاب الفلسفي كظاهرة
عرضية او مؤقتة وإنما كعنصر ضروري في انشاء مقولة العلم داخل اطار
« نظرية المعرفة » فكان المحدودية جزء من مفهوم العلم .

فمن أؤكد واجبات الفيلسوف — وهو ينشئ نظرية المعرفة — ان
يعلم ما يدخل في حوزته وما يخرج عنها تجنباً « للتهور » و« ضياع
الجهد » كما يقول ديكرارت في القاعدة الثامنة من قواعد توجيه الفكر
الباحث عن الحقيقة حيث يدعو المتفلسف الى ان يسأل نفسه بمجد ولو

مرة واحدة في حياته عن اي « معرفة يقدر عليها العقل البشري (106) »
اذ انه ليس من شيء انفع لنا كتحديد « طبيعة المعرفة الانسانية والى اي
مدى تمتد » (107) .

وهذا الكشف الاول يضع الباحث عن الحقيقة امام امكانات ثلاثة :

أ — اما ان ينال مطلبه فيعرف موضوعه معرفة واضحة ومتميزة .

ب — واما ان يتبين له ان معرفة موضوعه تستوجب تجارب ليس له
امكانية القيام بها في الوقت الراهن .

ج — واما ان يبرهن على ان العلم المنشود يتجاوز بصورة كلية
امكانات الفكر البشري . (108)

وانطلاقا من هذا التميز المبدئي بين اصناف المعرفة الثلاثة : الفعلية
والممكنة والمستحيلة تتخذ الفلسفة من العلم موقفا ردعيا صارما تجبره
بمقتضاه على ان يقف عند هذا الحد او ذاك وكأنه حد العلم نفسه
(limite) . الا أن هذا الردع — على صرامته — ليس فجاء غليظا فهو يفعل
بتحويل القانون الخارجي الى قانون داخلي اي يجعل العلم نفسه يستبطن
ما يملئ عليه من تحديدات الى درجة انها تصبح وكأنها حدوده الذاتية .
ولعل الكانطية من ابرز الفلسفات الكلاسيكية التي تتجلى فيها هذه
الظاهرة .

فمن مزايا الكانطية انها بلورت مفهوما جديدا للنقد لا باعتباره اشارة

(106) ديكارت . القواعد . القاعدة الثامنة (* 21) .

(107) المرجع نفسه . تلك هي — كما سنرى — المسالة النقدية ذاتها كما بلورها كانط .

(108) المرجع نفسه . اخر النص .

الى نقائص لا بد من تفاديها او اجشاء لاختطاء لا بد من اصلاحها او تنبيهها الى اوهام لا بد من تجاوزها بل بما هي عملية أصولية تستهدف اجلاء الاسس المحتمة لكل قول ممكن وبالتالي الكشف عن القول الذي لا أساس له والدلالة على مواضع مجانيته .

ولذا لم يكن « نقد العقل المحض » نقدا للكتب (109) او الانساق الفلسفية وانما هو نقد العقل ذاته بذاته ونعني بذلك — وفقا للسياق الكانطي — ان عملية نقد العقل لا تنجز في اتجاه احالته على معطيات التجربة كما يفعل الخبريون (empiristes) او بمقارنته بدفق الوجدان كما يفعل « المتصوفون » او « العرفانيون » او من لف لفهم من « اللاعقلانيين » او بمحاججته بنور الحكمة الربانية كما يفعل اللاهوتيون وانما بمثل العقل امام محكمة العقل ليكتشف امكاناته فيستغلها ويعرف حدوده فيلزمها . ومن ثم كانت النقدية الكانطية تعتبر نفسها موقفا فلسفيا يسمو عن الوثوقية (dogmatisme) والريبة (Scepticisme) معا .

فالسمة المميزة للوثوقية انها تلغى مبدئيا المسالية النقدية بتناسيها مسألة امكان المعرفة (110) مكثفية بواقعيتها وبذلك كانت ضربا من « السبات الفكري » الذي يجعل العقل ينسى نفسه ويعمل دون ان يقف عند حد (111) .

(109) نقد العقل المحض ن.ع.م. (* 8) ص 7 .

(111) ولذا كانت الوثوقية في النص الكانطي ضربا من « انتهاك الحدود » (ن.ع.م. 54) تتحول عملية المعرفة بمقتضاه الى ضرب من « المذهبان » (ن.ع.م. 106) وكذلك المقدمة . الفقرة 35 (* 53) او « الشوق » (ن.ع.م. 568) الى متاهات الخلاء او غير هذا وذلك من المجازات الكانطية الدالة بوجه عام على انفلات الفكر من كل الضوابط وخروجه عن كل الحدود مدعيا انه يملك المطلق .

وهذا الخرق لكل الحدود يبرر في حد ذاته سخريه الريية من العقل الوثوقي ومحاولاتها المتجددة لتحطيم انشاءاته وانكار مزاعمه غير ان هذه السخريه — على اهميتها في مواجهة « الجبروت الوثوقي » — تظل قاصرة على ردع العقل لانها لا تقدر على حسم خلافه المستمر مع ذاته بحكم وقوعه تحت وطأة التناقض بين رغباته التي تدفعه الى المطلق وامكاناته التي تحبسه في اطار الحسي (112) .

وليس الأمر متعلقا بقصور عرضي وانما بطبيعة التأمل الريي ذاته — أ — فلئن كان كانط يعتبر الريية خطوة في اتجاه النقدية فهو يؤكد على احتشام هذه الخطوة بحكم انها تمثل اختيار « اقصر السبل » (113) نظرا لغياب المسالية النقدية في امتلاء ابعادها بما هي شرط امكان اجتثاث الوهم الوثوقي .

ب) وهذا التقصير يدفع بالريية نحو خلط المعارف اليقينية بالمعارف اللايقينية وهو « عبث » يدل فيما يدل على ضبابية في الرؤية تمحي فيها الفوارق النوعية بين العلوم الرياضية والفيزيائية من ناحية والميتافيزيقيا من ناحية أخرى .

ج) وهذا الخلط راجع الى طبيعة توجه الريية العام بما هو توجه جزئي مبتور . فاختلاء هيوم مثلا مترتبة اساسا عن كونه لم يطرح بشكل نسقي منظم مشروعية كل احكام الذهن التأليفية الماقبلية وانما اكتفى — تعسفا — بطرح مسألة السببية (115) وبالتالي فان اقصى ما يمكن ان يطمح اليه

(112) انظر في هذا الصدد الافتتاحية الثانية لنقد العقل المحض . ولاحظ السمة الماسوية التي تغنى عليها .

(113) ن.ع.م. 514 .

(115) المقدمة (— 253 ص 10-13) .

هيوم (Hume) هو ان يبين للعقل جهله او ادعائه اللامشروع في هذا الباب او ذاك ولكنه لا يستطيع اقناعه بضرورة التخلي عن «حقه في اصدار احكام وثوقيه»⁽¹¹⁶⁾. ولذا فثن استطاعت الريبية ادراك «مدى العقل» (bornes) فهي لا تستطيع بحال ادراك حدوده (limites).

وبهذا الاعتبار تنفرد النقدية وحدها بالبرهنة على حدود العقل او قل انها علم تلك الحدود . وبما هي كذلك فهي لا بد ان تكون اساسية ونسقية ومكملة (117) . ففي حين تقف الريبية عند « التخمين بان للعقل البشري مدى (118) فان النقدية « تبرهن مبدئيا على ان للعقل البشري حدودا » (119) وفي حين تكتفي الاولى بالاشارة الى مواطن جهلنا ومواضع النقص في معارفنا فان النقدية تقيم الدليل على ضرورة جهلنا وبالتالي على موضوعية حدود معارفنا⁽¹²⁰⁾ بما هي حدود ملازمة للعقل ولذا فعندما يدعى العقل الى الوقوف عندها فانما يدعى الى الوقوف عند امكاناته الذاتية وكأنما هو يدعى الى ان يخلص لذاته ولعل ذلك ما يجعل مقولة الحد (limite) عند كانط خالية من الايحاء القمعي الذي يصحب مقولة « الرقابة » (121) الريبية باعتبارها تحديدا للذهن من خارج الذهن وهي عملية لا يدركها العقل الا كتسلط مجاني . وذلك ما يفسر فشل الريبية في القضاء على نزوعات العقل الوثوقية في حين تفلح النقدية — او هكذا على الاقل خيل لكانط — في دفع العقل الى الانضباط الذاتي

(116) ن.ع.م. 253 .

(117) ن.ع.م. 45 . 48 . 484 . 519 . 522 (*) (53) ص 15 . 157 . 158

(118) ن.ع.م. ص 519 .

(119) ن.ع.م. ص 519 (خط التشديد مني) .

(120) ن.ع.م. ص 530

(121) ن.ع.م. ص 521 .

انطلاقاً من التعرف على امكاناته تعرفاً يجعله ينتهي إلى الاعتراف بحدوده والالتزام بها .

ذلك هو معنى التمييز الكانطي الشهير بين مفاهيم ثلاثة :

أ) الظاهرة (phénomène) ب) الشيء في ذاته (chose en soi) ج) النومان (Noumène) فإذا كان لا بد من اعتبار معطيات الحس ظواهر بحكم ضرورة انطلاق الفعل المعرفي في الحدس الحسي فإن هذه الظواهر لا تتجلى الا على ارضية الشيء في ذاته بما هو اساسها الانطولوجي (122)

غير ان هذا التمييز الذي تطالعنا به « الحسية المتعالية » (l'esthétique transcendente) في « نقد العقل المحض » ليس صادراً عن الحس الماقبلي ذاته اذ ان الحس — مهما كان نوعه — لا يمكن له ان يحكم وبالتالي لا يمكنه ان يميز ولذا فان قصر الحس المتعالي على العنصر الحدسي عملية لا تتأتى الا من الذهن ومن ثم فان مقولة الشيء في ذاته مقولة يحد بها الذهن الحس (123) بالتعرف على العنصر اللامعروف في اطار معارفنا بما هي معارف حدسية وكان الشيء في ذاته هو « اللامتعلقل » يسكن قرارة متعلقاتنا .

اما على مستوى التحليلية المتعالية (L'analytique Transcendentale) فان الشيء في ذاته يصبح « نوماناً » بما هو اللامتعلقل دائماً لكن هذه المرة خارج مجال معرفتنا وفي تعاليه عنها (124) او لنقل ان الشيء في ذاته في « الحسية المتعالية » انما هو الشيء بمعنى سلبي (Négatif) . فهو الشيء

(122) المقدمة (*) (53) الفقرة 32 ص 88 . انظر ايضا الرد على ابرهارد (*) (54) ص 57 الخ .

(123) ن.ع.م. ص 247 .

(124) ن.ع.م. ص 269-270 .

بما هو « ليس موضوعا من موضوعات حدسنا الحسي » (125) مع انه شرط امكان ذلك الحدس . اما في التحليلية المتعالية فهو الشيء في ذاته بمعنى ايجابي (Positif) : « انه موضوع حدس لا حسي » (Intuition non sensible) (126) .

فبالمعنى الأول يكون الشيء في ذاته « مفهوما تحديديا (127) (Concept Limitatif) وهو تحديد يمارسه الذهن على الحس وبالمعنى الثاني (النومان) فهو مفهوم يحد به الذهن ذاته ولذا كان مفهوما وظيفته التحديد الذاتي (128) .

وفي ذلك تأكيد لاستقلالية الذات المفكرة بما هي في غنى عن كل تحديد خارجي وعن كل « رقابة » (Censure) تمارس عليها من عل (129) وهو شرط امكان حريتها حين تفكر وحين تعمل . اي ان شرط امكان الاستقلالية الالتزام بالحدود الضرورية (130) .

ذلك هو ايضا المجال الوحيد المفتوح لحركة العلم . فقدر العلم من قدر العقل وما يصح على الأول يصح على الثاني وما ينسحب على هذا ينسحب على ذاك . اي ان مشروعية القول بمحدودية المعرفة العلمية مستمدة من محدودية العقل البشري ذاته .

وانقدار نظرية العلم على نظرية العقل تبرز في الكانطية بضرب من

(125) ن.ع.م. ص 252 .

(126) ن.ع.م. ص 224 .

(127) ن.ع.م. ص 229 .

(128) انظر فيلمان : الارث الكانطي ص 157 (* 55) .

(129) ن.ع.م. ص 229-230 .

(130) قارن ذلك بالتعريف المثالي للحرية بما هو تعريف سلمي .

التشاكل (Isomorphisme) بين خصائص العلم وخصائص العقل فالعقل بما هو نسق من المفاهيم والمبادئ والقواعد الماقبلية لا يكون إلا ثابت الهيكل بحيث لا تثرية تجربة إذ هي تستحيل بدون مبادراته المشرعة التي بها قوام التجربة وموضوعات التجربة ولا تؤثر فيه ضرورة . اي ان العقل الكانطي عقل متعال عن التاريخ خارج عن الزمن .

وذلك هو ايضا شأن العلم . اذ انه اما ان يكون كلياً او لا يكون حتى انه بامكاننا ان نقول ان اولى خطوات القول على « الطريق الملكي للعلم » هي اخر خطواته عليها . فالمنطق مثلاً لم يصبح علماً الا عندما جعله ارسطو قولاً نسقياً متكاملًا وباكتسابه ذلك ليس له ان يتفهقه خطوة الى الوراء او يتقدم خطوة الى الامام وكأنما هو شد الى ابدية تلغيه من مسار الزمن وصروف التاريخ. وكذلك الشأن بالنسبة الى الرياضيات والفيزياء كما تشكلا على يدي كل من اقليدس ونيوتن .

فعلى نقيض ما كان يذهب اليه لايبنتز — على اثر ارسطو — يرفض كانط اعتبار الرياضيات امتداداً للمنطق المجرد . وهذا الرفض يشكل في تقديرنا شرطاً من شروط امكان نظرية الاحكام التركيبية الماقبلية التي تنتهي عند كانط بالتمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته ونظرية حدود العقل وبالتالي نظرية حدود العلم (131) .

اما الفيزياء في شكلها النيوتوني فهي تمثل في نظر كانط « المثال » الذي يجب أن يقتدي به في بناء المنهج الفلسفي النقدي (132) ذلك ان

(131) ن.ع.م. ص 40 المقدمة . الفقرة 17 الخ .

(132) بحوث (56*) ص 42-43 ن.ع.م. ص 18-21 .

فيزيا نيوتن ليست في نظر كانط مرحلة من مراحل صيرورة العلم وانما هي العلم المثالي (133) .

وبذلك نرى ان التأمل النقدي الذي ال على نفسه ان يحلل شروط امكان العلم باعتباره مجالا قائما بذاته ينتهي من حيث لا يحتسب الى استبدال العلم كواقعة بنقائصها واخطائها ومصاعبها بالعلم — مطلق العلم — كأمثوزج مثالي . ان النقدية « تصعد » (Sublimier) مرحلة من مراحل العلم لتصبح العلم — مطلق العلم — وكأنما تنفي بذلك كل ثورة علمية ممكنة وكل تأثير لقمة العلم على قاعدته .

وفي رأينا ان هذا التحنيط للعلم شرط امكان التشريع له فكان الفيلسوف لا يشرع للعلم الا متى جعله يتقوقع داخل اطار صلب يقيه التحولات الجدلية ويحصنه من فعالية التاريخ او كان علاقته بالعلم لا تكون الا علاقة مثالية اعني خيالية .

III.2) — لا يمكننا — مرة اخرى — تفسير هذه الظاهرة ، ظاهرة تفكير العلم وتحنيطه عبر عملية تاسيسه والتشريع له ما لم نحدد رهان علاقة الفلسفة بالعلم . فالنتيجة المنطقية لما سبق ان بينا ان الفلسفة بحكم اتصالها بالعلم اتصالا خياليا لا تساهم في دفعه بل تسعى لتجميد حركته لتتمكن من السيطرة عليه .

وارادة السيطرة هذه ليست — في حقيقتها — ارادة نظرية فلسفية وانما ارادة عملية . اي ان العلة التي تتحكم في رؤية الفلسفة للعلم وتؤثر فيها وتوجهها انما هي — في اخر التحليل — رؤية سياسية .

(133) . انظر هيدجار . مسألة الشيء (* 57) ص 89 .

فمن الخطأ ان نقول ان المشروع الكانطي يستهدف تأسيس العلوم او بناء نظرية المعرفة كما تذهب الى ذلك « الوضعية الجديدة (134) » (Néo-positivisme) بل الصحيح ان نقول ان الاستيمولوجيا الكانطية كانت وسيلة لغاية تتجاوز العلوم والعلماء وهي تأسيس الميتافيزيقا كعلم مستقبلي .

ان كانط لم يشك يوما في صحة العلم المنطقي في شكله الارسطي ولا في العلم الهندسي في شكله الاقليدي ولا في العلم الفيزيائي في شكله النيوتوني كما تؤكد ذلك افتتاحية نقد العقل المحض وكما يؤكد النقد الذي وجهه كانط لهيوم كما انه لم يفتا يؤكد اننا لسنا في حاجة الى نقد العقل في استخدامه التجريبي حيث تكون مبادئه في هذا الموضوع خاضعة باستمرار الى اختبار التجربة التي تقوم منها مقام المحك ولسنا في حاجة ايضا الى نقد العقل في الرياضيات لان المبادئ تتصور مباشرة وعيانا IN CONCRETO في الحدس المحض وهي عملية من شأنها ان تلغى كل عنصر تعسفي من العلم الرياضي (135) .

فالجهاز الاستيمولوجي الكانطي لم يوظف « لخدمة » العلوم وانما لانشاء ميتافيزيقيا ترضى طموحات العقل البشري في ان يعرف المطلق دون ان يتعرض لمناقضة المعرفة العلمية ولعل ذلك ما عناه كانط حين اكد انه كان لزاما عليه ان « يحطم » او « يحد » من العلم ليجعل مكانا للإيمان (136) ولعل ذلك ما يفسر حماسه البالغة لاجتثاث جذور المادية والاحاد لحماية « للشباب » (137) من ثقافة تغريهم ولكنها تدفع بهم الى

(134) فيلمان : الارث الكانطي (*) (55) ص 211 وما يليها .

(135) ن.ع.م. ص 492 . المقدمة . الفقرة 40 ص 105 . التقديم ص 26-27 (*) (58) .

(136) ن.ع.م. ص 24 .

(137) ن.ع.م. ص 24 ، 515 .

الضياع ودفاعاً عن « الجسم الاجتماعي » من انعكاسات الثورتين العلمية والاجتماعية اللتين شهدهما القرن الثامن عشر (138) .

بذلك يتبين لنا ان مباشرة الفيلسوف للعلم تتم من خارج العلم ذاته ، من موقع عملي سياسي (139) وهذا الموقع هو الذي يجعل الفيلسوف ينتصر لهذا الموقف دون ذاك : للمثالية ضد المادية ، للايمان ضد الاتحاد ... وهو الذي يوجه نظره للعلم ويحدد نوع اسئلته التي يطرحها والاجوبة التي يقدمها .

وهذا المحدد العملي السياسي ساهم — الى حد بعيد — في قلب علاقة الفلسفة بالعلم داخل القول الفلسفي نفسه . فلئن قلنا ان العلوم هي شرط امكان الفلسفة في نشأتها وتنوعها وتجديدها فانه لا يترتب عن ذلك ان تلك الفلسفة ستكون فلسفة ذلك العلم بل اننا نعتبر ان عبارة « فلسفة العلم » ليست عبارة واضحة الدلالة :

— أ) فهل هي تعني هذا الضرب من التأمل الفكري المتميز بشمولية-مطامحه والذي لا يتناول العلم في بعد من ابعاده وانما يتناوله في ابعاده كلها من حيث صلته بمننتجه (العالم — او الذات العارفة — او « الانسانية » ومستهلكه (المجتمع — الطبقة — الفئة ...) وبمنزلته في سلم القيم الانسانية وبمشروعيته كمعرفة من حيث مبادئه ومناهجه ونتائجه ... وبذلك تكون عبارة « فلسفة العلم » شاملة لكل ما يتصل

(138) لعله لأثر كهذا كان بعض النقاد يرى في كانط أكبر نعم الله على بلده وربما على أوروبا بأكملها . انظر محمد اقبال . تجديد الفكر الديني في الاسلام . ترجمة عباس محمود . القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(139) لم تتوفر بعد المفاهيم الضرورية لنقول : من موقع سياسي طبقي وعليه نبقي على مستوى هذه المصطلحات مؤقتاً .

بالعلم من قريب او من بعيد ويتسع مجالها الدلالي ليشمل « علم اجتماع العلم » و « علم نفس العلم » و « تاريخ العلم » ... حتى اننا نصبح نتساءل عن مدى وجاهة اضافة كلمة فلسفة لكلمة علم في عبارة « فلسفة العلم » .

ب) هل هي تعني نسقا فكريا تأمليا يبنى انطلاقا من النظر في العلم والالتزام بخصوصياته وحقائقه ومناهجه وروحه التزاما يجعل تلك الفلسفة فلسفة ذلك العلم بمعنى انها مطابقة له او صورة منه او انعكاس لجوهره وكأن بينهما علاقة انقدار ؟

ج) ام هي تعني ان تلك الفلسفة تنطلق من العلم لتكون امتدادا له كان تكون تعميما لنتائجه او تأويلا لمعطياته او تنمة لحقائق بقيت فيه منقوصة ؟

ان هذه المعاني الثلاثة التي يمكننا في اتجاهها ان نفهم معنى عبارة : « فلسفة العلم » تلتقي كلها في بؤرة افتراضية واحدة وهي ان الفلسفة يمكنها ان تكون صورة او انعكاسا امينا للعلم وهو افتراض ليس له ما يبرره . اذ انه على الرغم من ان العلم يمثل البنية التحتية التي اليها تستند الانشاءات الفلسفية فان هذه الانشاءات لا يمكنها بحكم وقوعها تحت ضغوط الممارسة العملية السياسية . ان تتصل بالعلم وفقا لمقتضيات العلم النظرية وحدها وانما ايضا وفقا لمطالبات الحياة الاجتماعية التي تلعب دورا أساسيا في جعل علاقة الفلسفة بالعلم تكون علاقة « خيالية » يستبدل فيها العلم الحقيقي « علم العلماء » بعلم « مثالي » (وهي) هو « علم الفلاسفة » .

وفي اعتقادنا ان هذا الاستبدال ليس مترتبا عن « قلة انتباه » او عن

« قلة اطلاع » ولا عن « سوء اضممار شيطاني » وانما هو مرتب س
طبيعة التأمل الفلسفي بمحدداته النظرية والعملية .

وليس أدل على وجود هذه الفعالية السياسية داخل القول الفلسفي
من السمة « المعيارية » التي هي سمة كل فلسفة . والاعتراف الكانطي
يبدو في هذا السياق على غاية من الخطورة اذ هو يبين كيف ان مثل
العقل العلمي هي التي حددت توجهات الممارسة النقدية النظرية اي ان
احكام الوجوب هي التي تحدد احكام الوجود بل ان احكام الوجود ذاتها
لا تعدو ان تكون كما بين ذلك نيتشة احكام وجوب مقنعة . وما عملية
استبدال العلم الفعلي بعلم مثالي الا وجه من وجوه هذه الانقلابات التي
تم داخل الخطاب الفلسفي والتي تتحول بمقتضاها الفلسفة من قول في
الوجود بما هو وجود (ONTOLOGIE) الى قول قيمي (AXIOLOGIE) يضع
القواعد ويوجه « الارادة » ويشحذ « الضمائر » او قل انه لا يقف عند
مستوى ما هو كائن بل يامر بما يجب أن يكون وهو امر لا يوجه للعلم
وحده (يجب ان تقف عند هذا الحد) وانما للضمائر ايضا .

ان الفلسفة كانت دائما تحلم لا بان تسود العلوم وحدها وانما
الضمائر كذلك بوضع مبادئ الفعل البشري : ماذا يجب ان نفعل وعم
يجب ان ننتمي . وهذا الوجوب يتطلب انشاء نظرية في الانسان تحدد
هويته وطموحاته وواجباته ... بحيث يكون التعاضد كاملا داخل القول
الفلسفي بين نظرية العلم — مطلق العلم — ونظرية العقل — مطلق
العقل — ونظرية الانسان — مطلق الانسان — وهو تعاضد يبدو كاجلي
ما يكون في هيكل المسالية الفلسفية عند كانط :

أ) ماذا يمكنني ان اعرف ؟ وهو السؤال النقدي الذي ينتهي بوضع

حدود المعرفة العلمية وتلك الحدود التي يترتب عن انتهاكها السقوط في الوهم والضلالة .

(ب) ماذا يجب علي ان افعل ؟ وهو السؤال الذي ينتهي بتحديد الواجب الاخلاقي (السياسي) الذي به انسانيتنا .

(ج) ماذا يمكنني ان امل ؟ وهو السؤال الذي يعضد من منطلق لاهوتي — ديني مصادرات العقل العملي (معتقد الحرية ، الايمان بالله ، والقول بخلود الروح ...) .

وهذه الاسئلة الثلاثة ترد عند كانط نفسه الى سؤال واحد : ما هو الانسان ؟ (140) .

والحقيقة ان مقولة الانسان — مطلق الانسان — كما وظفت داخل القول الفلسفي الكلاسيكي في تعدد ابعادها : الاستيمولوجية (الانسان كعقل) والاخلاقية (الانسان كضمير) والوجدانية (الانسان كشعور) لم تساهم ولا يمكنها ان تساهم في ادراك قيمة العلم الذاتية بل انها لم تزد تلکم القيمة الا احماء بردها الى مجرد قيمة « اداتية » سطحية ، وبهذا الاعتبار التحقيري تصبح ابعد ما تكون عن تلبية « اشواق الانسان » للحقيقة والخير والجمال مطلق الحقيقة والخير والجمال . وانطلاقاً من هذه « الاشواق » « اشواق الانسان » يصبح العلم مجرد معرفة رمزية نعترف لها بالفعالية في السيطرة على المادة ولكنها فعالية لا حقيقة فيها وبالتالي فهي في حاجة الى « تنمة روحية » (un supplément d'âme) كما يقول باركسون (Bergson) وكان العلم لا روح له او كأن العلم لا يجسم اسمى تعبيرة روحية وازكاها . وفي هذا السياق يرد العلم الى « وحش مربع »

(140) ن.ع.م. ص 543 . المنطق ص 25 (*) (59) .

او « تقنية جهنمية » تنذر بالويل والدمار ومن ثم يكون في حاجة الى حكمة تنقصه وكان العلم لا يجسم الحكمة في انبل معانيها ... ان هذه الادبيات تلتقي كلها في بؤرة واحدة :

اتهم العلم بالقصور والعجز او بالجفاف والوحشية وهو اتهم تستمد منه الميتافيزيقا واللاهوت حق الهيمنة على « القيمة العقلانية » انى تجلت سواء في مجال الطبيعة او في مجال الانسان او مجال تلاقيهما على مستوى العلم بما هو تأنيس للطبيعة وانجاز للانسان ونحت للتاريخ .

III.3) ان ما اسلفنا من تحليل قد يساهم في تفسير هذا التناقض المميز لعلاقة الفلسفة بالعلوم بوجه هام . فلئن نحن اعتبرنا هذه العلاقة ديناميكية تكوينية ، وجدنا أن العلوم تقوم من الفلسفة مقام شرط الامكان النظري الذي لا بد منه لتنشأ الفلسفة وتنوع وتجدد . ولئن نحن اعتبرنا تلك العلاقة سكونية هيكلية وجدنا ان تلك العلوم تتحول في الفلسفة من وضع العلة الفاعلة الى وضع الاثر المنفعل في افتقارنا لغيره ومحدودية امكاناته وعجزه حتى عن ادراك معنى وجوده وذلك تقريبا ما يعنيه الفلاسفة حين يقولون ان الفلسفة هي وعي العلم وكان العلم لا وعي ذاتي له أو انها شعور العلم بذاته وكان هذا الشعور لا يتأتى للعلم الا بعناية فلسفية فوقية.

وقد راينا كيف ان هذا الشعور على ارضيته كثيرا ما يكون عائقا يحول دون تقدم العلم حيث ان الفلسفة لا تريد لعلمها الا ان يكون كاملا مثاليا ونهائيا حتى حين تؤكد نصيا عكس ذلك . فقد كان ديكارت مثلا يشبه الذين لا يتبعون مثله منهجا في بناء الحقيقة « بالمنجمين الذين يزعمون معرفة تأثير الكواكب دون معرفة بها بل ودون ملاحظة دقيقة لحركاتها وعلى ذلك النحو نفسه يتصرف اولئك الذين يعتقدون — دون

عناية بالتجربة — ان الحقيقة تنشأ من ادمغتهم كما نشأت مينارفا (Minerve) من دماغ جوبيتار (Jupiter) (141). ولكن هذا التصريح لا يمنعنا من ان نتساءل عما اذا تصرف ديكارت في ممارسته العلمية على نحو مغاير لهذا النحو الذي ينتقده ؟ ألم يستبدل كما قيل مدرسانية القياس (Scholastique du Syllogisme) بمدرسانية هندسية فكان مدرسانيا جديدا ولكنه اشد خطرا لانه يبدو أكثر عقلانية ؟

ذلك بعض مما قصدنا اليه حين دعونا في اول هذا الفصل الى ضرورة التمييز بين شعور الفلسفة بذاتها وممارستها النظرية الفعلية . ونحن نعتقد ان هذه الممارسة النظرية الفلسفية تخضع بشكل اساسي لفعالية البعد العملي السياسي بحيث يعسر علينا ان نعر على مسائل فلسفية محضة في حل كامل من الحضور السياسي الاعلى نحو الافتراض المجرد ولكنه افتراض ينتهي الى تزوير حقيقة الظاهرة الفلسفية .

فهل كان الصراع بين القائلين بالجبرية والقائلين بالاختيار في الفكر العربي الوسيط مجرد صراع نظري ام كان صدى لصراعات سياسية محتمة وهل كانت الخصومة بين الغزالي وابن رشد مجرد خصومة نظرية تتصل بمقولة السببية او غيرها من مقولات الفلسفة ؟ ...

انها مقالة موعلة في المثالية تلك التي تعزل حركة الفكر عن حركة التاريخ وكان الفكر كينونة قائمة بذاتها مستقلة بوجودها حرة في سلوكاتها . والحقيقة ان فلسفة ما لا تستقيم دلالتها ولا يدرك معناها الا اذا نزلت في الوضع التاريخي المحدد الذي تنشأ فيه كبعد من ابعاده النظرية .

هل لا بد من مثال اخر نسوقه لبنين سداد ما ذهبنا اليه ؟ فليكن

(141) القواعد . القاعدة الخامسة (* 21) .

هذا المثال : تغير تفسير الخطأ من ديكارت الى سبينوزا (Spinoza) (142)
فديكارت يفسر الخطأ انطلاقاً من تناهي الذهن ولا تناهي الارادة التي بها
يكون الانسان شبيهاً بالاله « فسعة الارادة » كما يقول رابع التأملات
الميتافيزيقية ومحدودية الذهن تجعلنا نحكم حتى حين لا تتوفر لدينا المعرفة
الصحيحة الضرورية لاصدار حكم سليم ومن ثم يكون الخطأ . ولذا
فوجود الخطأ يستوجب الاقرار بحرية الاختيار عند الانسان بما هو جوهر
مفكر متعال عن صروف الجوهر الممتد وكأنما هو « امبراطورية في
امبراطورية » .

اما عند سبينوزا فان هذا الضرب من حرية الاختيار ليس الا مجرد وهم
مترتب عن التفاوت بين شعورنا الذاتي بما نفعل وجهلنا الاسباب المحتملة
لما نفعل وبالتالي فان الخطأ لا يصدر عن فعل الارادة وانما يتأتى من انعدام
المعرفة وهو وضع يسميه سبينوزا « عبودية الفكر » وبالتالي ف تحرير الفكر
من الخطأ يستوجب تحريره من تلك العبودية وذلك يتطلب ايجاد
مناخ اجتماعي لا يكون فيه الانسان عبداً وهكذا لا تكون مسألة الخطأ
مجرد مسألة معرفية وانما هي في اخر الامر مسألة سياسية لا يمكن بحال
ردها الى الارادة ولو كانت ارادة ميتافيزيقية لا متناهية .

ان سبينوزا نفسه هو الذي الح على فعالية البعد السياسي في صلب
هذا التفسير الفلسفي للخطأ فهو يقول بعد ان كشف في اخر الجزء
الثاني من كتاب الاخلاق عن « فساد تفسير الخطأ بالارادة » موضحاً
مزايا مذهبه بالمقارنة مع المذهب الديكارتي يقول : « ان هذا المذهب
على غاية من الجدوى بالنسبة الى الحياة الجماعية ايضا اذ يعلمنا ضمن

(142) انظر ساف . المدخل الى الفلسفة الماركسية (* 60) الفصل التعلق بالموازنة بين «حركة الفلسفة
وحركة التاريخ » .

اي شرع يجب ان يكون حكم المواطنين وقيادتهم حتى لا يكونوا عبيدا بل يستطيعون القيام بافضل الاعمال بحرية» (143).

فان يتغير طرح مسألة الخطأ من ديكارت الى سبينوزا حيث كانت عند الاول مسألة ذات محتوى ميتافيزيقي ذاتي فردي واصبحت عند الثاني مسألة ذات محتوى موضوعي اجتماعي سياسي لا يمكن اعتباره امرا عرضيا او فلسفيا محضا بل اننا نميل الى الاعتقاد الى ان وضعية فرنسا ووضعية هولندا في القرن السابع عشر لهما دور في صياغة مسألة الخطأ (144).

وذلك يعني ان التصور السليم لنوعية الممارسة الفلسفية لا يكون ممكنا الا بالنظر اليها من خلال المحددين النظري العلمي والعملية السياسي . وفي اعتقادنا ان صورة العلم في الفلسفة لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح طالما اغفلنا الضغوط التي يمارسها البعد العملي السياسي على فلسفة ذاتها قصد السيطرة على العلم .



ان ما ذهبنا اليه في هذا العمل من بيان فساد صورة العلم داخل الفلسفة الكلاسيكية وتفسير الفساد لا بفعل الفلسفة ذاتها وانما بفعل ارادة الهيمنة السياسية التي تمتد للعلم عبر قناة الفلسفة يجعلنا نخلص الى الاستنتاجات والتساؤلات التالية .

(143) الاخلاق . ص 411 — (*) (61) .

(144) راجع ساف (*) (60) ص 52-53 .

(1) ان استعراضنا التحليلي لمباشرة الفلسفة للعلوم مكننا من الوقوف في كل المستويات التي تشكل وعي الفلسفة بذاتها (الشمولية — التأسيسية — التشريعية) على فعالية ارادة الهيمنة تلك بما هي ارادة سياسية .

وهذا الاستنتاج الاول يدفعنا الى ان نطرح هذا التساؤل الاول : ما هي الاسباب التي تجعل السياسة في حاجة الى ان تسيطر على العلم ؟ هل هو المارد الذي يجب ان لا يخرج من قمقم سليمان حتى لا يروع الامنين ؟ ومن يخاف العلم في نهاية الامر ؟ ولصالح من وظفت الفلسفة الكلاسيكية ؟ .

(2) ان جوابا متبصرا عن ذلك التساؤل يستوجب فهما صحيحا للممارسة الفلسفية في اطار علاقتها بالتحولات العلمية والسياسية معا وتنزيل الفلسفة والعلم والسياسة جميعا في صلب الصيرورة التاريخية للمجتمعات البشرية التي تشكل الارضية الموضوعية لطرح مشاكل العلم وظهور مسائل الفلسفة وبروز مطالب السياسة في تناسقها او تناقضها .

وهذا الاستنتاج الثاني يدفعنا الى طرح هذا التساؤل الثاني : ما طبيعة العلاقة التي يمكن ان تقوم بين انماط الانتاج الاجتماعية الاقتصادية وانماط الانتاج الفكرية وما درجات تناسقها او تناقضها ؛

(3) ان تلك التحاليل التي اسلفنا وتلك الاستنتاجات التي اوردنا وتلك التساؤلات التي طرحنا تفترض كلها اننا نميز بين العلم والفلسفة ولكن لا نفصل بينهما . بحيث وجب ان نقول — على عكس ما تذهب اليه الوضعية بكل شرائحها تقريبا — ان وجود العلم ذاته ينتج عنه وجود

تلك هي الأسئلة التي سنخلص لها في عمل لاحق لتكتمل عندنا المعطيات المحددة لطبيعة علاقة الفلسفة بالعلم .

محمد باقر مؤلف (المؤلف)

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

المراجع

- (1) Hegel: Précis de l'Encyclopedie des Sciences Philosophique, Traductions Gibelin. Ed. Vrin 19.
- (2) Bergson: La Pensée et le Mouvant. P.U.F. 1946.
- (3) Bergson: L'évolution Créatrice. P.U.F. 1946.
- (4) Hegel: La Phénoménologie de l'Esprit. Traduction. J. Hyppolite ed. Aubier.
- (5) H. Gouhier: l'Histoire et sa Philosophie, ed. Vrin, 1973.
- (6) A. Koyré: La Révolution Astronomique, ed. Hermann, 1974.
- (7) E. Kant: Recherche sur l'évidence des Principes de la Théologie Naturelle et de la Morale. Traductions M. Fichant. ed. Vrin 1973.
- (8) E. Kant: Critique de la Raison Pure. Trad. Tremesaygues et Pacaud. P.U.F. 1972.
- (9) G. Deleuze: Différence et Répétitions. P.U.F. 1972.
- (10) H. Poincaré: Science et Hypothèse. ed. Flammarion 1968.
- (11) R. Descartes: Les principes de la Philosophie.
- (12) K. Marx: Contributions à la Critique de l'Economie Politique. Editions Sociales 1957.
- (13) M. Heidegger: Introductions à la Métaphysique. Gallimard 1967.
- (14) E. Kant: Programme des leçons de 1765 — 1766 - Traduction Fichant. Ed. Vrin 1973.
- (15) J.T. Desanti: La Philosophie Silencieuse, ed. Seuil 1975.
- (16) Gaston Bachelard: La formation de l'Esprit Scientifique. Vrin 1974.

- (17) Kant: Progrès de la Métaphysique... Trad. Guillermit. ed. Vrin 1968.
- (18) Koyré: Etudes d'Histoire de la pensée Scientifique, Guillimard 1972.
- (19) Koyré: Etudes d'Histoire de la pensée Scientifique, Gallimard 1972.
- (20) G. Simond: Kepler, astronome, astrologue. Gallimard 1979.
- (21) Descartes: Regles pour la Direction de l'Esprit.
- (22) Platon: Euthydeme.
- (23) P. Aubenque. Le Problème de l'Etre chez Aristote P.U.F. 1962.
- (24) J. Benda: Quelques Constantes de l'Esprit Humain. Gallimard 1950.
- (25) A. Cour Philosophie Positive. le Leçon P. 7 ed. Garnier-Frères-Paris 1949.
- (26) G. Bachelard: L'Engagement Rationaliste. P.U.F.
- (27) G. Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique. P.U.F.
- (28) G. Bachelard: La Philosophie du non.
- (29) R. Dugas: La Mécanique au 17^e siècle. ed. du Cariffon. Suisse 1954.
- (30) Montacla: Histoire des Mathématique. ed. A. Blanchard 1968.
- (31) G. Milhaud: Descartes Savant. Paris 1921. ed. Felix Alcan.
- (32) L. Liard: Descartes. Paris 1882.
- (33) Brunschvicg: Expérience Humaine et Causalité Physique. P.F.U. 1949.
- (34) Belaval: Leibniz Critique de descartes. Gallimard 1960.
- (35) Descartes: Dioptrique. Discours Premier.
- (36) M. Gueroult: Descartes Selon l'Ordre des Raisons. I.L'Ame et Dieu. Aubier, 1975.
- (37) A. Koyré: Etudes Galiliennes. Ed. Hermann.
- (38) A. Koyré: Etudes Newtoniennes. Gallimard 1968.
- (39) J. Vuillemin: Mathématiques et Métaphysique chez Descartes P.U.F.
- (40) J. Laporte: Le Rationalisme de Descartes. P.U.F. 1950.
- (41) R. Descartes: Traité du Monde.
- (42) R. Descartes: Les Principes de la philosophie.
- (43) E. Meyrson: Identité et Réalité. Vrin 1951.
- (44) J. Vuillemin: Physique et Métaphysique Kantienne. P.U.F. 1955.
- (45) M. Gueroult: Leibniz Dynamique et Métaphysique. Aubier Montaigne, 1967.
- (46) P. Duhem: L'Evolutions de la Mécanique. Hermann 1905.
- (47) E. Gilson: Etudes sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartesien. Paris 1930.
- (48) M. Clavelin: La Philosophie Naturelle de Galilée. ed. Armand Colin. 1968.
- (49) E. Mach: La Mécanique Traduction de E. Bertrand. ed. Hermann. Paris 1904.

(50) Mécanique 1 - Mathématiques Supérieures. Annequin et Boutigny. ed. Vuiber Paris 1975.

(51) L. brunschvicg: Le Progrès de la Conscience Occidentale, F. Alcan. 1927.

(52) E. Namer: Le Beau Roman de la Physique Carlienne.

(53) E. Kant: Prolegomènes à toute Métaphysique Future-Traduction Gibelin, ed Vrin 1974.

(54) E. Kant: Réponse à Eberhard. ed. Vrin, 1973.

(55) J. Vuillemin: L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne. P.U.F. 1954.

(56) Kant: Recherches sur l'Evidence des Principes de la Théologie Naturelle de la Morale. Trad. Fichant. ed. Vrin 1973.

(57) M. Hiedgger: Qu'est ce qu'une chose? Gallimard 1971.

(58) E. Kant: Progrès cf. 17.

(59) E. Kant: La Logique. E. Vrin 1974.

(60) Lucien Sève: Introduction à la Philosophie Marxiste. ed. Sociales. Paris 1980.

(61) Spinoza: L'Ethique. Ed. Pléiade.

في التمييز بين الفلسفة والعلم

« الفلسفة والهندسة شيان مختلفان اشد الاختلاف رغم تعاونهما في علم الطبيعة ولذا فان الواحدة منهما لا يمكنها اهدا ان تقلد الاساليب التي تستعملها الاخرى » .
— كائط —

I

1.I) ليس لنا ان نستجيز الاقرار بما ذهبنا اليه في الفصل الاول من اشتراط الفلسفة العلم في نشأتها وتنوعها وتجدها وليس لنا ان نستجير التوكيد لما اوردنا في الفصل الثاني من وصف لصورة العلم داخل القول الفلسفي الكلاسيكي وتنبيه على ما يظهر فيها من انقلابات تشوه حقيقة علاقة الفلسفة بالعلم بحكم ما تخضع له الفلسفة — واعية ام غير واعية — من ضغوط لا تملك ان تفلت منها ما لم نستجزر الاقرار بامكانية تمييز الفلسفة عن العلم تمييزا يحدد مشروعية امكان القول في كل انماط العلاقات الممكنة بين القضية العلمية والقضية الفلسفية .

والحقيقة ان عملية التمييز عامة ابعد دلالة من ذلك اذ هي تنزل في صلب فعل التفلسف كما توارثته الاحقاب مقصدا يعاود الفلاسفة من افلاطون حتى الازمنة الحديثة .

فسواء تصورنا الحكيم انسانا يتسلق القمم ليلبغ من الوجود اعلى مراتبه ومن المعرفة اسمى مبادئها ام تصورناه ينزل الى الاعماق ليدرك القرار الذي ما بعده قرار اساسا انطولوجيا وابستيمولوجيا فانما هو في كلا الحالتين يطلب امرا واحدا هو المعيار الذي به يكون التمييز بين الحقيقة والخطأ ، بين الجمال والقبح وبين الخير والشر حتى تكون تلك القيم وما يلائمها من مراتب الوجود غير متداخل بعضها في بعض بفضل ما يتم رسمه بينها من خطوط تمايز هي حدود لا يتسق للفيلسوف ما أمل ما لم ترسم بشكل جلي ويدل عليها بعلامات ظاهرة تمنع التسبب والخلط سيما عندما تتزاحم المزاغم ويتهافت المترشحون لصفة ما : الحقيقة والجمال والخير .

فلنقترض مع افلاطون اننا نطلب حقيقة رجل السياسة (Le Politique) ولنلتمس لهذا الغرض تعريفا اجرائيا فنقول ان رجل السياسة هو راعي القطيع البشري (1) . فهذا التعريف بحكم مباشرته وعموميته يدع المجال مفتوحا للتاجر والفلاح والخباز والطبيب والرياضي (2) ليدعي كل منهم — على حساب الآخرين — انه المعني بالأمر محتجا بأن لولاه لما استقامت الحياة البشرية وان من سواه يتكلف ما لا يحسن ويدعي ما لا حق له فيه .

واذ ترشح الفلسفة نفسها للفصل في ادعاءات المدعين فانما ذلك لانها تعتبر ان فعل التفلسف يتبلور — اصالة — في عملية التمييز بما هي اقامة الفرق بين معطيات يمكن ان يتضمنها معنى عام وتنضوي تحت جنس واحد . ولكن اجتماعها ذاك يكتسي شكلا تطاحنيا يجعل كل

(1) رجل السياسة 276 C. LE POLITIQUE (*) (1).

(2) المرجع نفسه .

معطى ينزع — من منطلق الاقصاء — الى الاستثثار بالمعنى كله او —
على الاقل — الى الغلبة عليه .

ويسمى افلاطون هذا التطاحن تنافسا Rivalité سرعان ما يفضح
ظهوره ضعف ذلك التعريف الاجرائي ويدعو بالتالي الى تجاوزه وهي المهمة
الموكولة في الافلاطونية الى الجدلية بما هي اساسا فلسفة الفرق بتوسط
تقنية القسمة (3) التي لا تتطلب التخصيص كما هو الشأن في مطلب
القياس الارسطي (4) وانما تتطلب الاصطفاء حسب عبارة جيل دلويز G.

(3) عندما يحلل مؤرخو الفلسفة مفهوم القسمة الافلاطونية تراهم يحاولون ادراكها انطلاقا من القياس
الارسطي القاضي بانقسام الجنس الى انواع بتوسط (التحليلات الثانية II . 5 . 91 . أ . 35 . 40) .
(* 2) يشكل علة ارتباط الحد الاكبر بالحد الاصغر وبضمن ضرورة اتساق القضايا داخل الاستدلال
العلمي .

ومع الاقرار بوجاهة هذه الموازنة فانه لا بد من التنبيه على محدوديتها اذ هي تهمل الخاصية المميزة منهج
القسمة بما هو منهج تتجمع فيه كما يقول دلويز DELEUZE كل قوة الجدلية الافلاطونية لفائدة فلسفة
الفرق (راجع منطق المعنى * 3 . ص 292 — 298 . وكذلك الفرق * 4 ص 82 — 95) .

(4) يردد مؤرخو الفلسفة على اثر ارسطو ان القسمة الافلاطونية « قياس ضعيف » (انظر التحليلات
الاولى I . 31 . 46 . أ . 31) ويصرف النظر عن الضعف والقوة فانه لا بد من التساؤل عما اذا كانت
القسمة اصلا ضربا من ضروب القياس وانطلاقا من تحديد الجواب عن هذا السؤال يكون نقوم نقد ارسطو
للقسمة الافلاطونية .

فاذا سلمنا بان القسمة قياس كان ضعفها ظاهرا لأنه اذا كان من الضروري ان يكون الانسان اما حيوانا
واما جمادا فليس من الضروري ان نأخذ هذا الحد دون ذاك من حدي الثنائي اي ان القسمة تصادر على
المطلوب (التحليلات الاولى I ج 31 . 46 أ 33) بشكل لا تفتن اليه بحكم بساطة الاثلة التي حللها
افلاطون سواء في محاوره « السفسطائي » او محاوره « رجل السياسة » او محاوره « غورجياس » من جهة
ما هي امثلة ذات بداهة حدسية مباشرة يدعمها لئن الخصم (التحليلات الثانية II . 5 . 91 ب 15 . قارن
ذلك بما جاء في السفسطائي 217 س) . وهذا « الضعف » يكون أبين اذا ما تدبرنا امثلة اقل بداهة كان
نأخذ ان كل طول اما ان يكون قابلا للقياس Commensurable او غير قابل له Incommensurable وان
القطر طول فاي المحولين في هذه الحالة نأخذ ؟ ان هذا العجز يبين ان القسمة لا تبرهن على شيء
(التحليلات الاولى I . 31 . 46 ب 28) سيما حين يتخلف الحدس الحسي .

Deleuze⁽⁵⁾ او الانتقاء. فالقسمة لا تفصل بين جنس و جنس ولا بين نوع ونوع داخل الجنس الواحد... وانما هي تقسم النوع على نفسه فتكون الفروق داخل النوع عينه باعتباره يشكل مجالا يتصارع فيه المتنافسون لا بد من التمييز بين الحقيقي منهم والزائف انطلاقا من «المعيار — الفكرة» الذي به تقاس الادعاءات وبه يكون توزيع المتنافسين في سلم تفاضلي وفقا لمدى قرب المدعي من «المثال» والتشبه به او بعده واختلافه معه.

ان القسمة الافلاطونية — مفهومة على هذا النحو — ثلاثية الشروط :

— أ) فشرط امكانها الاول وضع « المثال — المعيار » المطلق الذي لا كفؤ له ولا شريك له في كنهه . فهو الحق — مطلق الحق — وهو الجمال — مطلق الجمال — وهو الخير — مطلق الخير .

— ب) وشرط امكانها الثاني ان « يفيض » ذلك المثال فيكسب ما سواه صفات هي صفات الحقيقي والجميل والخير .

— ج) وشرط امكانها الثالث وجود متنافسين في حلبة صراع يدعي كل منهم اكتساب تلك الصفة او على الاقل تجسيمها بدرجة يسمو بها على غيره .

تلك شروط امكان القسمة وليست منتجاتها باعتبار ان تلك الشروط هي معطيات او وقائع متقدمة على عملية التفلسف وتقنية

اما اذا لم تكن القسمة الافلاطونية ضريا من القياس فان هذا النقد الارسطي يستدعي تأويلا اخر لا ينطلق من الموازنة بين تقنيتي الحكيمين وانما من المسألية المميزة لفلسفة كل منهما .

(5) دلو ز (4) . ص: 84 .

القسمة وذلك يعني ان الفلسفة من جهة ما هي ممارسة نظرية تتدخل دائما في مجال متشكل سلفا له مكوناته الموضوعية وصراعاته ورهونه وان نفلسف هو — بادی ذي بدء — ان نحول ذلك المجال المعطى الى موضوع منشأ ، (6) وفقا لتحديدات الوجوب النظري العلمي . فالفلسف ليس عملية انتاج اشياء لان الفلسفة في الحقيقة لا تنتج شيئا (7) وانما عملية انتاج الفرق بين الاشياء بتحويلها الى مادة نظرية ذات قيمة معرفية يمكن انطلاقا منها الفصل فيما بين المعطيات المتنافسة من صراعات وهو ما يشير الى التطابق بين منهج القسمة ومقصد عملية التمييز اي اقامة الفرق بين متنافسين على صفة فائضة عن اصل اول متعالى المنزلة معياري الوظيفة .

2.1) ان الجدوى النظرية لمثل هذه المسالية الافلاطونية النفس ليست محل شك عندنا اذا ما اخذناها على مستوى مقصدها العام بل انها لم تزل فاعلة على الرغم من ارادة الفكر الحديث تجاوز الافلاطونية كمذهب . الا ان فلسفة ما لا تستمد قوتها او قيمتها من مجموع الحقائق التي تؤكدتها بقدر ما تستمدتها من طريقة انشاء تلك الحقائق والبحث عنها (8) وتعبير اخر ان قيمة فلسفة ما تظهر في نوع الاسئلة التي

(6) من الضروري ان يكون لكل معرفة مجال تنطلق منه وتتحرك في مداه ولكن المعرفة لا تكون علمية الا بتحويل ذلك المجال الى موضوع فالجبال هو الواقع المباشر كالتجلفاء الادراك الحسي وكما يختبر في الحياة اليومية اما الموضوع فلا يدركه حس فيوصف بل انه لا يكون بحكم طبيعته المجردة الا مادة تعقل .

(7) يقول هيجل Hegel في الموسوعة الفلسفية (5*) ان الفلسفة لا تنتج شيئا جديدا وانما هي تجعل الافكار العادية تسمو الى مستوى الوعي النظري . انظر مثلا ص 473 — 474 من المرجع المذكور .

(8) في اولوية المنهج عن المذهب يمكن الاستفادة من نصوص كانط وخاصة ابحاث (6*) و« المقادير

السلبية » (7*) و« نقد العقل المحض » (8*) جاء في بعض تأملات كانط (رقم 5061) ان اهم ما في علم ما هو اعتبار المنهج (النظر المنطقي) (9*) (ص 199) فليس المهم ان تحتوي الفلسفة على قضايا صحيحة —

تطرحها اكثر مما تظهر في نوع الاجوبة التي تقدمها اذ ان الفرق المترتب عن اختلاف محتوى بعض القضايا المكونة لفلسفتين لا يشكل كما يقول كانط (9) فرقا اساسيا بينهما ذلك أن الفوارق الاساسية لا تتحدد بالشعارات والقناعات المذهبية وانما بالممارسات الفعلية (10) .

ولذا فان عودتنا الى افلاطون ليست كما قد يظن مجرد عودة الى « فيلسوف كلاسيكي » لا بد من استيعاب مقالاته والانطلاق منها بل اننا نميل الى الاعتقاد — مع كانط — انه لا يوجد « فيلسوف كلاسيكي » لا بد من ترديد مذهبه . ان العودة الى افلاطون وغيره من « عظماء الفلاسفة » تعني اقرارا بوجود ممارسة فلسفية كلاسيكية تختلف تقنياتها من عصر الى عصر ومن نسق الى اخر ولكن هاجسها الاساسي كان دائما ثابتا لا يتحول : انه التمييز بين متنافسين على صفة متولدة عن قيمة متعالية .

ومسألة التمييز بين الفلسفة والعلم لا تخرج عن هذا الاطار العام المحدد لطبيعة الممارسة الفلسفية ذاتها باعتبارها مسألة لا تخلو من صراعات . بل ان هذه الصراعات اصبحت في العصر الحديث اشد حدة مما كانت عليه في العصرين الاغريقي والوسيط بحكم ما شهدته العلوم من تحولات عميقة غيرت جذريا مكانتها في ثقافة الانسانية المعاصرة فلم يعد العلم

— او خاطئة انما المهم ان تكون تلك القضايا متعلقة وفقا للمنهج القويم وان تحتل موقعها اللازم في الهيكل المعرفي (انظر ابحاث ص 88) .

(9) كانط ، ابحاث (*) 6 ص 52 .

(10) يقول لينين : « لا يجب ان نقيم الفلاسفة انطلاقا من الشعارات التي يرفعونها (وضعية، فلسفة التجربة المحضة، الاحادية، الاحادية الخيرية ، فلسفة علوم الطبيعة الخ ...) وانما انطلاقا من طريقة معالجتهم الفعلية للقضايا النظرية الاساسية ... » ورد في كتاب الفلسفة والعلم (*) (10) ص 78 . انظر المؤلفات الكاملة . الجزء الرابع عشر ص 226 . دار التقدم موسكو .

مجرد « معرفة » بنواميس الكون وانما اصبح وسيلة لتغيير العالم والسيطرة على قوانين الطبيعة وحفظ البشر ابتداء بتشكيل رؤيتهم الى الوجود والى انفسهم حتى التحكم في اقدارهم وكيانهم البشري .

ان العلم لم يعد مجرد ظاهرة ثقافية مهيمن عليها ميتافيزيقيا اولاهوتيا او مجرد جزء من « حكمة شاملة » او انتاجا من انتاجات الفكر بامكان الفيلسوف ان يستوعبه داخل قول اكمل معنى واوسع مقصدا بل ان ترشد العلم الحديث اصبح يفرض الاقرار بانه موضع حقيقة لا يمكن الا تعسفا ان تؤخذ مأخذ الوسيلة لاقامة حقيقة اسمى حتى ولو كانت حقيقة الفلاسفة ناهيك ان حركة اكتماله المطردة لم تفتأ تطارد الفلسفة لتطردها من مواقع كانت تحتلها في غيابه .

ان الحقيقة العلمية لم تعد اليوم — تبعا لذلك — مطالبة لا نظريا ولا عمليا بان تبين تطابقها مع الحقيقة الميتافيزيقية او توافقها مع ايمان ديني بل ان مختلف معارفنا وقناعاتنا هي التي اصبحت اليوم في وضع يلزمها فيه ان تطمح الى العلمية او تدعى وصلا بها بشكل او باخر حتى تكتسب قيمة نظرية وعملية فكأنما العلم الحديث اصبح « المثل — المعيار » لكل عمل نظري وكأنما العلمية اصبحت الصفة المرغوب فيها والمتنافس عليها من قبل مختلف انماط القول النظري والعملي (المتنافسون) .

وبذلك تكتشف التشاكل بين هيكل القسمة الافلاطونية ومسألة العلم والفلسفة ففي كلتا الحالتين هناك أ) المثل المعيار وهو هنا العلم . ب) وتكون صفة متولدة عنه موضوع رغبة ونعني العلمية . ج) ويوجد متنافسون يدعي كل منهم اكتساب تلك « الصفة » ونعني مختلف فنون المعرفة، الفلسفة منها بالخصوص . وقد سبقت الاشارة في الفصل الثاني

الى هذا « التنافس » والى ما يعتمل فيه من « ارادة هيمنة » . وذلك يعني ان شرط امكان طرح سليم لمسالة التمييز بين الفلسفة والعلم ان لا يلغى طرف لفائدة طرف اخر مهما كان شكل هذا الالغاء . فلا ينبغي ان تلغى الفلسفة بدعوى محاصرة الميتافيزيقا كما تفعل الوضعية ولا ينبغي ان يقتضب العنصر العلمي بان يرد الى مجرد معرفة اداتية تتناسب فعاليتها مع زهداها في الحقيقة كما تفعل « المثالية » . ان الغاء طرف ما من مسالة ما او تقزيمه بشكل من الاشكال لا يمكنه ان يفضي الى حل تلك المسالة وانما الى تصفيتا .

3.I) ويترتب عن هذين الشرطين : أ : شرط طرح المسالة (وضع التنافس) وشرط امكان حلها (عدم الغاء او تقزيم مبدئي لاي عنصر من العناصر المتنافسة) توجه منهجي لا بد من توضيح مقوماته حتى نتجنب الاقصاءات التعسفية و« الجدليات » الساذجة القائلة بتسيب وطيش « بالتفاعل » او « التبادل » بين الفلسفة والعلم دون ادراك مبدئي لحقيقة ما بينهما من هوية واختلاف (identité et différence) .

فالقول بان التمييز هو انتاج الفرق بين الاشياء قول لا يدرك على حقيقته المفهومية ما لم نبين ان الفرق (الاختلاف) لا معنى له بدون الهوية وانما هو نتيجة اختلاف الهوية مع ذاتها (11) ولذا كان التمييز يعني ادراك الكل Totalité من جهة ما هو هوية واختلاف معا بما هما حدان لا وجود لأحدهما دون الآخر .

وليس الامر يتعلق بوحدة صورية يفرضها العقل من خارج على اشياء

(11) لتأمل شكل مبدا الهوية في صيغته التقليدية ، فالقضية $A = A$ (أ هي أ) هي علاقة لا تقوم الا بتواجد الحدين الذين تلك العلاقة علاقتها وفي هذه القضية بالذات فان العنصر الأول يقيم علاقة مع نفسه وبذلك ينقسم على ذاته ويتمايز داخليا فاذا هو حامل ومحمول معا اي مساو لذاته ويختلف عنها معا .

معطاة يقع تجميعها اما بالتوالي (12) او التالي (13) او مجرد التجاور العرضي بحيث لا تكون تلك الوحدة الاركاما (agrégat) من عناصر لا تجمع بينها ضرورة منطقية او تبادل وظيفي عملي .

ان الهوية حد اضافي لا يستقيم معنى ووجودا الا بالقياس الى الاختلاف لانها ليست منغلقة على ذاتها مساوية لها مساواة بسيطة ومباشرة باعتبار ان شيئا ما لا يكون مساويا لذاته مماثلا لها الا متى تمايز داخلها عنها فقولنا $A = A$ تأكيد لفرق يُلغى . أي ان الهوية نفي الاختلاف والاختلاف نفي الهوية . فساء صغنا مبدأ الهوية ايجابا ($A = A$) او سلبا ($A \neq A$) لا تكون في الوقت نفسه A ولا \bar{A} لا يعبر في حقيقته عن قانون موضوعي يترجم عن التجربة البشرية الكونية كما تزعم المذاهب الصورية بل يعبر عن رؤية « فلسفية سيئة » (14) يسميها هيجل « فلسفة الذهن » الغايز عن ادراك وحدة المتناقضات بل وحتى عن ادراك المحتوى الحقيقي لمبادئها بما فيها مبدأ الهوية . فليس من الضروري ان يكون شيء ما مساويا لذاته مماثلا لها بل ان « التجربة الكونية » المحتج بها لا تضعنا الا امام عالم متغير لا ثبات فيه ولا صلابة (15) وبالتالي فان المبدأ المذكور يعبر عن حاجة الذهن الى تثبيت الاشياء والغاء الحركة ومحو التناقض الداخلي . ولذا فان ما ينشده الذهن وهو يقول $A = A$ انما هو نفي القول المناقض اي ان تكون A مساوية لشيء اخر غير ذاتها ومن ثم كان تأكيد الهوية هو في الوقت نفسه — تأكيد الاختلاف على نحو سلبي وهو

(12) « التوالي كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدأ محدود وليس بينهما شيء من/ذاتهما » (معار العلم للغزالي : دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية تحقيق سليمان دنيا) . ص 306 .

(13) التالي « كون الاشياء لما وضع ليس بينها شيء من جنسها » المرجع نفسه ص 306 .

(14) هيجل . الموسوعة ص 550 (* 5) .

(15) الموسوعة . الفقرة 115 ، المنطق (* 10) . الجزء الثالث ص 35 خاصة .

عين ما كان ذهب إليه سبينوزا حين يبين ان كل تحديد نفى (16).
فلنقل اذا ان الهوية كل متكون ذاتيا من عنصري الهوية والاختلاف
والاختلاف كل متكون أصلا من عنصري الاختلاف والهوية.

ومن هذا المنطلق المنطقي فان عملية تمييز الفلسفة والعلم انما هي
تعقل ذلك الكل بما هو وحدة هويتهما واختلافهما معا وهو ما يترتب عنه
انه لا مجال للفصل بينهما الا تعسفا وقصورا عن الفوز بذلك
الكل (17).

وهذا التوجه المنهجي يشكل في الوقت نفسه مبدأ نقديا نقدر انه
يمكننا من النفاذ الى اسباب فشل الفلسفة الكلاسيكية في التمييز بين
الفلسفة والعلم تمييزا جدليا تتجاوز به احادية المقاربة التقليدية
(Réductionniste) التي تبلور سواء في ارادة رد المعرفة — كل المعرفة — الى
« الفلسفة » (ديكارت) او — على العكس من ذلك — الى العلم
(كونط) وهو ما يمكن ان نسميه — استنادا الى ذلك المبدأ النقدي —
عملية محو الفرق لفائدة الهوية وسنرى كيف يترتب عن هذين التقليصين
اما ميتافيزيقا هامشية هي غير الميتافيزيقا الاصلية التي ارى لها ان تكون
المرجع الذي اليه ترد المعرفة (الظواهرية الديكارتية Phénoménisme
Cartésien) او ميتافيزيقيا انسانية (Métaphysique humaniste) لا شعورية
حيث قصد الغاء الميتافيزيقا عامة (الوضعية الكونطية).

ولا ينبغي ان يظن ان قلب ذلك الاتجاه (محو الهوية لفائدة الفرق)

(16) سبينوزا Spinoza . الرسالة الخمسون ص 1231 (* 11) .

(17) لأمر كهذا سبق ان اكدنا في نهاية الفصل الثاني وذلك خلافا لعاة الفلسفة بمختلف شرائحهم —
ان تطور العلوم لا يزيد حاجتنا الى الفلسفة الا الحاحا وتأكدا وان مستقبل العلم هو في الوقت نفسه مستقبل
الفلسفة ومآله مآلها .

كفيل بتجاوز الفشل لانه لا يشكل عملا أسعد حظا وان كان في تقديرنا اقرب الى الحقيقة (كانط) .

ولعل ما نلاحظه من « جدليات » بهلوانية ساذجة او من تسطيح تقليصي في هذا الاتجاه او ذاك يمكن ان يرد الى ان مسألة التمييز بين الفلسفة والعلم لم تطرح بوضوح كاف يرتقي بها الى مستوى المسألة القائمة بذاتها التي لها شروط امكان طرحها وصيغة ملائمة لها وحلول ممكنة .

ومن اثار هذا الاهمال ان الكثير من النصوص المتداولة تستعمل لفظ الفلسفة حيث يكون لفظ العلم اجدر ولفظ العلم حيث لا نكاد نعثر احيانا حتى على مجرد الروح العلمي فتكون مختلف استعمالات هذا اللفظ او ذاك سواء للتعبير عن قصد لا يقوى على التحقق او مجاز متردد الدلالة او تماشيا مع معنى غالب في ثقافة ما او في مرحلة ما من مراحل صيرورة تلك الثقافة .

II

1.II) فالقرن السابع عشر مثالا لم يشهد (18) ما يتحدث عنه الكثير من المعاصرين (19) من تقابل شبه جذري بين « العقل » بمعنى الوثن الدال على صرامة البرهان وبرودة السلوك الحسائي و « الذاتية » بمعنى التجربة المعيشة والمعايشة الشخصية المباشرة للوجود والتفتح الذاتي على وقائعته .

(18) ان فلسفة باسكال تشكل في تقديرنا حالة خاصة تؤكد القاعدة العامة ولا تنفها .

(19) من امثال سارتر ومارلو وبوتي Merleau-Ponty ، يونامينو Unamino وباركسون ...

ان العصر الكلاسيكي لم يعرف هذين الاسطورتين لأن تمشي العقل المتفلسف كان دائما مماثلا لتمشي العقل العالم . تبعا لوحدة « النفس » البشرية .

فليس فينا — كما يقول ديكارت — « الا روحا واحدة وليس لهذه الروح في ذاتها اي تنوع في احزائها فالروح الحاسة هي عين الروح العاقلة وما شهواتها الا ارادات » (20) . وقولنا ان الانسان « شيء يفكر » يعني انه شيء « يشك ويتصور ويؤكد وينفي ويريد وبأن يتخيل ايضا ويحس » (21) . ووحدة الروح هي وحدة العقل وبالتالي فلا مجال للتقابل بينه وبين ما يسمى الذاتية بلغة المعاصرين ومن ثم فالعقلانية واحدة سواء سميناها فلسفية أو علمية .

ومن العلامات الدالة على وحدة تمشي الفكر وبالتالي هشاشة الفرق بين الفلسفة والعلم وربما عدم وجاهته ان نيوتن سمى كتابه في الفيزياء بـ « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » (22) .

وقد بقي هذا الاستعمال جاريا عند العلماء الانجليز حتى عهد غير بعيد (23) بل ان الاوساط المثقفة الانجليزية ذهبت الى ابعد من ذلك حتى اعدت كل اختراع تقني — غير مالوف في تصنيف الادوات الى معنطيسية وكهربائية — اختراعا فلسفيا مثل المحرار والمضغوط الذين سما

(20) انفعالات النفس (* 20) الجزء الأول . الفقرة 47 ص 718 .

(21) التأملات الميتافيزيقية . التأمل الثاني . انظر ايضا رسالة ديكارت الى الاب مارسان بتاريخ

... 39/10/16

(22) Philosophia Naturalis Principia Mathematica .

(23) فاللور كالفان Kelvin وزميله Tait وضعوا سنة 1894 كتابا في الميكانيكا سماه « مبادئ

الفلسفة الطبيعية » Elements of Natural Philosophy .

« ادوات فلسفية » . وكان العالم طومسون Thomson يصدر مجلة سماها :
« حوليات الفلسفة أو مجلة الكيمياء وعلم المعادن والميكانيكا والتاريخ
الطبيعي والفلاحة والفنون » (24) .

لم تكن تلك العلوم وحدها هي المعنية بلفظ فلسفة اذ وجد من
الاستعمالات ما يذكر — على وضعيته — بالاستعمال السحري الوسيط
الذي نجده في عبارة الحجر الفلسفي أو « حجر الفلاسفة » ومن
المؤشرات على ذلك هذا العنوان : « فن وقاية الشعر وفقا لمبادئ
فلسفية » (25) قد تكون مبادئ كيميائية وفيزيولوجية (26) .

بل ان هذا الاستعمال امتد الى ما قد يكون من حكمة في تسيير
شؤون الادارة او تدبير الاقتصاد (27) حتى لكان استعمال فلسفة او
فلسفي جائز اثنى تحلى الذكاء البشري وترشد التصرف اليومي او ارشد له
ان يترشد او على الاقل ان يبدو كذلك .

ويبدو ان اتساع مدلول لفظ الفلسفة من العلامات المشيرة الى
التحول العميق الذي شهدته الفكر الفلسفي في العصر الحديث بالمقارنة
مع النموذج الفلسفي الاغريقي في شكله المهيمن (28) حيث كان النموذج

Annals of Philosophy, or Magazine o Chemistry, Minéralogy, Machanis, Natural (24)

. history, Agriculture and Arts

. The art of Preserving the Hair on Philosophical Principles (25)

(26) راجع في هذا الصدد هيجل : الموسوعة (*) (5) المقدمة الفقرة السابعة والثالثة من الطبعتين الاولى والثانية .

(27) هيجل . المرجع نفسه .

(28) راجع على سبيل المثال كوازية : دراسات في تاريخ الفكر العلمي (*) (13) وفارنانت Vernant

الاسطورة والفكر عند الاغريق (*) (14) وبيار مكسيم شول P. Maxime-Schul الالية والفلسفة (*) (15) .

نامليا صرفا متعاليا عن صروف الحياة ومتطلباتها اليومية . اما في العصر الحديث — منذ باكون وديكارت على الاقل — فقد اصبح ذلك الانموذج تطبيقيا من احلامه ان يجعل الانسان سيد الطبيعة ومالكها كما يقول صاحب « مقالة المنهج » اي ان الفلسفة اصبحت نظرية — تطبيقية لا تقتصر على طلب الحقيقة لذاتها وحدها بل تعنى ايضا « الاحتراس في التصرف » (29) ومعرفة جيدة بكل ما يمكن ان يلم به الانسان سواء لتسيير شؤون حياته والمحافظة على صحته والاختراع في شتى المجالات التقنية (30) .

ان اتساع « ما صدق » لفظ الفلسفة من شأنه ان يجعل « مفهومه » اعسر تدقيقا وبالتالي تصبح عملية التمييز بين الفلسفة والعلم اكثر استعصاء داخل هذا الكل « النظري — التطبيقي » الذي يسميه ديكارت « الحكمة الانسانية » أو « شجرة المعرفة » باعتبارها رمز وحدة العلوم ولكنها وحدة تقاوم فيها الفرق بقدر ما تعاضمت الهوية . ولئن ركز مؤرخو الفلسفة على هذا المجاز والحوا على اهميته فانه قل ان اثاروا ما يترتب عنه من مصاعب نظرية تتصل بالتمييز بين العنصر الفلسفي والعنصر العلمي ولعل مرد ذلك الى ان مسألة « التأسيس » كانت دائما غالبية على غيرها من المسائل فضلا عن انها تبدو بديهية منزلة كاحسن ما

(29) ديكارت . المبادئ . الإفتاحية (* 16) .

(30) المرجع نفسه . راجع في هذا الشأن رسالة ديكارت الى بيكمان بتاريخ 24 جانفي 1619 ورسالته الى الشخص نفسه بتاريخ 26 مارس 1619 حيث يذكر ديكارت انه منشغل بتعلم الرسم وفن المعمار العسكري ويعلمه انه وفق الى اختراع مهم يسهل الابحار في الاعماق البعيدة ... فقد كان ديكارت يرى كما يقول جيلسون Gilson في مقدمة « شرح مقالة المنهج » (* 17) ان العلم الحق لا بد ان يغير يوما ما ظروف وجودنا المادية وبالفعل كان ديكارت ينظر الى المستقبل باعتباره عصر الآلة والصناعة والطب (انظر * 17 . ص VIII) .

يكون التنزيل في مسار الفكر الفلسفي عامة (31) وفي تقديرنا ان هذا المجاز لا يستقيم تصوره على نحو سليم الا في علاقته بمجازين اخرين هما مجاز « الفكر — الشمس » و « مجاز « القناع » وهذه المجازات الثلاثة تتلاقى مضامينها في بؤرة دلالية متجانسة تغطي فيها الهوية على الفرق وتترتب عن ذلك مصاعب فعلية تجعل ديكارت يلجأ الى ضرب من الميتافيزيا الظاهرية المتناقضة مع مقاصد الميتافيزيقا التي ارادها .

2.II أ) فمجاز الشجرة الوارد في افتتاحية « المبادئ » لا تكتمل دلالاته الا مقرونا بمجاز « الفكر — الشمس » الوارد في « القواعد » (17*) والقاتل بان كل علومنا ان هي الا « الحكمة الانسانية التي تظل دائما واحدة ومماثلة لذاتها مهما اختلفت المواد التي تنطبق عليها والتي لا يناها من اختلافها اكثر ما ينال نور الشمس من تنوع الاشياء التي يضيئها . » (32) .

فاذا كان المجاز الاول يشير الى طبيعة العلاقة بين مختلف العلوم بما هي علاقة تأسيس ووحدة مغرس وتواصل مبدا فان المجاز الثاني يؤكد بجلاء تماثل تلك المعارف وتوحيدها تحت مبدا الهوية مما يجعل الاختلاف (الفرق) المترتب عن تنوع الموضوعات اختلافا عرضيا او مجرد ذكرى تاريخية لمدرسانية بادت او يجب ان تبيد ذلك ان « نور المعرفة » لم يعد يصدر عن الاشياء (33) الخارجية فيختلف باختلاف مصادره ويكون عندها تصنيف انواع المعرفة وفقا لأنواع الموضوعات هو المسلك القويم ، وانما هو

(31) راجع اعلاه . الفصل الثاني . الجزء الثاني .

(32) القواعد (17*) ، القاعدة الاولى . (خط التشديد مني) .

(33) كما هو الشأن عند ارسطو وافلاطون مثلا .

نور صادر عن منبع داخلي واحد وبالتالي فلا وجود لفوارق في هويته بل هو باق على طبيعته على اختلاف الاشياء التي ينيرها .

لذلك كانت القاعدة الاولى من قواعد توجيه العقل الباحث عن الحقيقة تقضي بان لا يتشتت هذا النور وان لا يتجزأ اذ انه يقوى على الاضاءة اكثر بقدر ما يتمركز في نقطة واحدة (34) ولسبب مهم كهذا كان مبدأ تقسيم العلم غير جائز في المعرفة الحققة (35) لأن الضرورة تقضي بان كل العلوم تتسلسل فيما بينها تسلسلا على غاية من المثانة يجعل تعلمها معا ايسر من تعلم كل واحد منها على حدة . فالحكمة هي الكل او لا شيء . إن التماثل بين العلوم وتسلسلها من تناسق الفكر مع ذاته وتساويه مع نفسه في كل ضروب معارفه ووحدة تمثيه من وحدة المبدأ الذي يعمل وفقا له : مبدأ الهوية .

واذا كانت « الهوية » هي الاساس فان الفرق هو العرض او هو مجرد « قناع » تكفى ازالته للكشف عن الحقيقة المستترة يقول ديكارت : « ان العلوم الان مقنعة وحين ترفع اقنعتها ستظهر في بهاها التام ومن ادرك سلسلة العلوم كاملة لن يبدو له ان الامام بها كلها اعسر من الامام

(34) القاعدة الرابعة .

(35) القاعدة الاولى : « من الامور التي جرت مجرى العادة انه عندما نكتشف بعض التشابه بين شيئين نضيف اليهما معا — حتى في المواضع التي يختلفان فيها — ما اعتبرناه يصح على احدهما وحده . وعلى هذا النحو وقعت مقارنة فاسدة بين العلوم التي تتمثل كليا في انها معرفة من خصائص الفكر والفنون (الصنائع) التي تستوجب ضربا من الدربة والاستعداد الجسمي . فلما رأينا انه لا يسعنا ان نحمل شخصا واحدا على خدق كل الفنون معا وان من لم يتعلم الا فنا واحدا كان ايسر له ان يصبح فنانا قديرا (والحقيقة انه ليس في وسع يدي انسان واحد ان تتمرسا بالفلاحة والعرف على القيثارة ...) كان الاعتقاد ان الامر على ذلك النحو بالنسبة الى العلوم ورأينا — انطلاقا من تمييز بعضها عن بعض — حسب تنوع موضوعاتها — انه يجب تعلم كل علم منها على حدة تاركين العلوم الاخرى كلها جانبا وهو ما اخطانا فيه خطأ لا شك فيه ... » .

بمتسلسلة الاعداد. (35) اذ ان « الحقيقة لا تنقسم » (36) وان كل زيادة اليها او تنقيص فيها انما هو تزيف لها . فاما ان توجد الحقيقة كلياً واما ان لا توجد وليس من وسط بين الحقيقة واللاحقيقة .

ويرد هذا التقييع في فلسفة الكوجيتو الى طبيعة المتجه المعرفي فبدل ان يكون من العقل الى الوجود كما يريده ديكرت جعلته المدرسانية من الوجود الى العقل وهو ما يجعل تنوع مواد المعرفة تنعكس على الفعل المعرفي ذاته لتخلخل وحدته وتقحم فيها الفوارق وبالتالي « الفوضى » (37) . ولكن كان ديكرت لا ينكر امكانية التوصل بهذه الطريقة الوريية (nomadisme) الى بعض المعرفة في الكيمياء او الهندسة او الفلسفة فانه لا يرد ذلك الفوز المحتمل الى ذكاء هذا الباحث او ذاك وانما الى مجرد « حسن الطالع » (38) .

فالاختلاف (الفرق) اذا هو مجرد قناع خارجي لا بد من ازاحته حتى تنكشف لنا وحدة العلم وحقيقة هويته المستترة وراء تنوع الموضوعات وفوضى البحث الوريي وسبيلنا الى ذلك هو هذا التمثيل الذي يجعله ديكرت بين سلسلة العلوم ومتسلسلة الاعداد باعتبار ان العلوم تنتظم في اطار هذه الوحدة الاصلية كما تنتظم الاعداد في علم الحساب . فالعدد في استقلاله (39) عن الاشياء المعدودة (40) ليس له وجود خارج الفكر

(35) افتتاحية (*) (18) . ص 46 . (خط التشديد مني) .

(36) رسالة ديكرت الى مارسان مارس 1642 .

(37) القاعدة الرابعة .

(38) القاعدة الرابعة .

(39) القاعدة الثانية .

(40) المبادئ . الجزء الأول . الفقرة 58 .

كما تظن الفيشاغورية مثلا وانما هو فكرة لا دلالة لها الا منزلة في نظام ما يستند الى مبدا ما .

وبذلك يكون العنصر المدلول عليه في هذا التمثيل (analogie) الديكارتي بين تسلسل العلوم ومتسلسلة الاعداد هو ما يسميه ديكارت بالتوالي (ordre) بما هو اصلا اساس الحساب وشرط امكانه المنطقي . ففكرة التوالي سابقة عن فكرة العدد وبالتالي كانت كثرة الاعداد واختلافها عرضية في علم الحساب بالنظر الى فكرة التوالي كما ان اختلاف العلوم بحسب اختلاف موادها ثانوي بالنظر الى وحدة طبيعتها التي هي بها علوم .

وهكذا يتبين لنا ان المجازات الثلاثة (مجاز الشجرة — مجاز الفكر — الشمس ومجاز القناع) تقول كلها بلغة الخيال ما يقوله هذا التمثيل الاخير بلغة العقل الرياضي : ان ما في المعرفة من اختلاف وتعدد وتنوع اعراض بالنظر الى تماثلها الاساسي . وهذا التركيز على الهوية دون التعدد جعل — كما اشرنا — عملية التمييز بين الفلسفة والعلم صعبة المنال دون النسق الديكارتي .

فالحكمة بما هي الكل المعرفي — التطبيقي لا تنقسم الى انواع لان هذا الانقسام فاسد المبدأ اذ هو يفترض — وفقا لمعطيات التراث الفلسفي المدرساني — الانطلاق من تصنيف الكائنات الى اجناس فانواع ففروق نوعية وهو ما لا يصح في الحكمة باعتبارها الكل⁽⁴¹⁾ وليست جنسا من مجموع اجناس اخرى وهي — بما هي كذلك — لا تحمل في طبيعتها تناقضا داخليا يولد صراعات بين . فسين يرشح الفيلسوف نفسه للفصل في دعاويهم وصراعاتهم.

(41) القاعدة السادسة .

فالفلسفة لها « اجزاء » (42) مثل الميكانيكا والطب والاخلاق ... وهي « اجزاء » من طبيعة واحدة . فمبحث « انكسار النور » (Dioptrique) انما وضع ليبين انه باستطاعتنا ان نتعمق اكثر في الفلسفة حتى التحصيل على الصنائع الصالحة للحياة (43) و« كتاب العالم » ليس الا مجرد « عينة » (Echantillon) من الفلسفة الديكارتية (44) وبالتالي فلا معنى له ولا لما يحتويه من « قواعد » وقوانين فيزيائية الا بما هو عينة منه اي الفلسفة .

ان فنون المعرفة لا تشكل اذا انواعا متميزة فيما بينها وانما هي « درجات » من نوع واحد او جنس واحد هو هذا الكل المعرفي الموسوم بالحكمة . واذا كانت فكرة التدرج ترسم خط الفصل بين « الحكمة الانسانية » و« اللاهوت » باعتبار ان الاولى ترتفع بنا درجة فدرجة نحو الحقيقة بينما تسمو بنا الثانية دفعة واحدة نحو ايمان راسخ ، فان الفكرة نفسها تؤكد تماثل مستويات الحكمة وتجانسها .

فالفلسفة « بالمعنى المتداول » (45) هي « دراسة الحكمة » او « السعي الى اكتسابها » (46) في شمولها لكل اوجه النشاط البشري نظرية وعملية وهو ما لا يتأتى الا بمعرفة الاشياء معرفة اصولية بالكشف عن « عللها الاولى » (47) وهو المبحث المسمى — على « وجه الدقة » (48)

(42) المبادئ . الافتتاحية .

(43) المرجع نفسه .

(44) انظر رسالته الى مارسان بتاريخ 1629/10/8 .

(45) المبادئ . الافتتاحية .

(46) المرجع نفسه .

(47) المرجع نفسه .

(48) المرجع نفسه .

بالفلسفة وهي بمعنى ثالث ان نستنبط من تلك المبادئ معرفة الاشياء
المشروطة بها .

وهذه المعاني الثلاثة للفظ فلسفة (الفلسفة بما هي سعي لاكتساب
الحكمة — والفلسفة بما هي معرفة بالاصول والفلسفة بما هي توليد لتلك
الاصول) تشكل درجات ثلاثة لشيء واحد فالدرجة الاولى تحدد طبيعة
التفلسف بما هو فعل عقلي محض في مقابل الوحي الالهي المستند الى
الايمان والدرجة الثانية تحدد نسق المبادئ الاولى (وتلك هي الميتافيزيقا)
المعرفية منها والانطولوجية والدرجة الثالثة تحدد نسق المعارف العلمية
المستنبطة من تلك المبادئ الاولى .

وعلى هذا النحو تتجلى لنا العلاقة الوطيدة بين هذه المفاهيم الثلاثة :

(أ) مفهوم التوالي . (ب) مفهوم الدرجة . (ج) مفهوم الاستنباط .
فالتوالي يعني علاقة بين حدود يكون بمقتضاها الحد الثاني تابعا بالضرورة
للحد الاول بما هو شرط امكانه المنطقي او الانطولوجي ومفهوم الدرجة
يدل على ما بين تلك الحدود من تماثل تحكمه فكرة الهوية فالحدود تتوالى
دون ان تتغير طبيعتها . أما الاستنباط فيدل على ان هذا التوالي انما يكون
انطلاقا من درجة اساسية مطلقة تجعل منه تمشيا ضروريا « وهنا يكمن
سر المنهج كله » (49) ذلك ان العلم اليقيني هو العلم الذي تكون فيه
الحقائق مشتقة من بعضها بعضا بحيث تتسق بشكل يجعل انهار احداها
مدعاة لتهافت البقية او التسليم باحداها تسليما بالبقية (50) .

(49) القاعدة السادسة . راجع كذلك في الموضوع نفسه اهداء التأملات ورسالة ديكارت الى مارسان
بتاريخ مارس 1630 .

(50) من ديكارت الى مارسان 1630 ومن ديكارت الى VATIER 1638/2/22 .

ان هذه المفاهيم (التوالي — الدرجة — الاستنباط) تجعل المعارف تنتظم في « سلسلة طويلة » هي خط متجانس النقاط بحيث لا يكون التمييز بين نقطة واخرى تمييزا كيفيا وانما هو مجرد تعيين موقع في نظام خطي حتى ان الانطلاق من الميتافيزيقا حتى الاخلاق انما هو سير على خط مستقيم واحد بالنوع وإن كان معقد التركيبية بحكم انتقالنا فيه من البسيط الى المركب (51) . وبذلك تكون مسيرتنا « تقدها متواصلًا » (52) لا فجوات فيه ولا قفزات ولا تحولات نوعية او فوارق اساسية (53) .

2.ii. ب) وهكذا يتبين لنا ان الديكارتيّة تقوم على مصادرة الوحدة المتجانسة الابعاد : وحدة العقل بما هو ذات مفكرة ووحدة المنهج بما هو رياضيات كونية ووحدة المعرفة بما هي فلسفة .

وفي نطاق هذه الوحدة ترد الفوارق الى « درجات » من شيء واحد تنتفي فيه الصراعات وبالتالي تصبح مسألة التمييز بين الفلسفة والعلم على النحو الذي طرحناه مسألة لا ديكارتيّة لانها لا تخضع لما حددنا من شروط طرحها : أ) وضع التنافس . ب) عدم الغاء حد ما من حدي المعادلة . ج) التوجه المنهجي : جدلية الهوية والفرق . (54) فالتنافس بين العلوم تحول الى علاقة استيعاب عن طريق التأسيس والمعارف لا يلغى

(51) القاعدة الرابعة .

(52) القاعدة الرابعة .

(53) ان العلاقة اذا بين علم وعلم هي علاقة استنباط فالفيزيا مترتبة عن عملية فض لحتوى الميتافيزيقا وقد أكد ديكارت ان قوانين الطبيعة الثلاثة مستنبطة قليلا من فكرة الثبات الالهي (راجع كتاب العالم . الفصل السابع * 19 وكتاب المبادئ * 16 . الجزء الثاني . الفقرات 37 — 39 — 40 . راجع ايضا رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/4/15 ...

(54) راجع اعلاه . I . 3 .

بعضها بعضا وانما تستنبط من بعضها بعضا استنباطا يرد معه كل فرق الى مجرد درجة .

والحقيقة ان هذه الصورة ملائمة لارادة ديكارت نفسه ولما يذهب اليه مؤرخو الديكارتية ولكنها لا توافق حقيقة الديكارتية وانما تتنافى وما يشقها موضوعيا من تناقضات جوهرية بين ابعادها الميتافيزيقية والفيزيائية والرياضية (55) ومن انفصال فعلي بينها على الرغم مما تقتضيه مفاهيم التدرج والتوالي والاستنباط وهي المفاهيم التي تكون في تظاورها مفهوم البرهان بما هو « سلسلة طويلة » من الاستنباطات القبلية القطعية تبدا بحكم منهج التوالي على مستوى « التسلسل المعرفي للاشياء » (56) من « طبائع محضة وبسيطة » تحدد مباشرة في ذاتها (57) لتنتهي بالتدرج الى الحقائق المركبة .

غير ان هذا النموذج الاستدلالي لم يطبق فعلا في اعمال ديكارت العلمية والفيزيائية منها بالخصوص . فالكثير من القضايا الفيزيائية غير مستنبطة من قضايا ميتافيزيقية بحيث ظل ذلك النموذج مجرد فكرة تعبر اما عن مقصد لا يقوى على التحقق وهو جعل العلم نسقا استنباطيا قبليا واما عن ايمان عقلاني بمعقولية الواقع وخضوعه المبدئي لمقولات العقل وتشريعه القبلي .

وفي تقديرنا ان هذا التناقض بين المقصد والانجاز لا يدل على طوباوية المشروع الديكارتى فحسب وانما يفسر ايضا تجاور ميتافيزيقيتين متنافرتين

(55) اشرنا في الفصل الثاني الى التناقض بين الديكارتية وعلوم عصرها ونعود هنا لنبين تناقض الديكارتية

مع ذاتها داخليا .

(56) القاعدة السادسة .

(57) القاعدة السادسة .

اشد التنافر في صلب الديكارتية : ميتافيزيقا « واقعية » من اهم مفاهيمها فكرة الرب وفكرة الكوجيتو (58) وميتافيزيقا « ظاهرية » تكاد تكون نسخة من ظاهرية المدرسين الاغريق منهم والعرب والاوروبيين (59) .

وثنائية الميتافيزيقا في نص ديكارت تنصادى مع ثنائية المنهج . فاذا كانت الميتافيزيقا « الواقعية » تستوجب الاستدلال القطعي الاستنباطي (Raisonnement catégorico-déductif) فان الميتافيزيقا « الظاهرية » تكتفي بالاستدلال الفرضي الاستنباطي (Raisonnement hypothético-déductif) .

بل ان الكثير من اعمال ديكارت العلمية توحى بالتخلي عن الاستدلال القطعي الاستنباطي لفائدة الاستدلال الفرضي الاستنباطي اي التخلي عن القبلي a priori لفائدة البعدي a posteriori (60) حيث لا تكون المنطلقات حقائق فطرية وانما مجرد فرضيات لا تكمن قيمتها في ذاتها بقدر ما تكمن في نتائجها وفي جدواها العملية (61) .

وهذه الفرضيات متفاضلة القيمة فيما بينها : أ) فمنها ما قيمته « سلبية » باعتبارها مستمدة من كون التجربة لم تكذبها وبالتالي فليس ما يدعو الى رفضها مثل تلك التي نجدها في علم الفلك البطليموسي

(58) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/11/25 ورسالته الى الشخص نفسه بتاريخ مارس 1630 وانظر كذلك اهداء التأملات .

(59) انظر دوهام . P. Duhem فكرة النظرية الفيزيائية من افلاطون حتى غاليلي (* 20) وانظر كذلك كواريه A. Koyré : الثورة الفلكية (* 21) .

(60) انظر رسالة ديكارت الى VATIER بتاريخ 1938/2/22 .

(61) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 17 او 27 ماي 1638 (تاريخ غير متفق عليه) : « ما ازمع اني برهنت عليه فيما يخص انكاسر (الاشعة) لا يتوقف بحال على طبيعة الضوء (...) ولكن على افتراض ان (الضوء) فعل ، او « خاصة » تخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها الحركة المكانية ... » .

الذي يستهدف اول ما يستهدف « انقاذ الظواهر » دون ان يدعى النفاذ الى حقيقتها (62) . ولا شك ان عرضية التوافق هذه بين التجربة والفرضية تتنافى كلياً مع النموذج العلم بما هو نظرية استنباطية يقينية كما تتناقض مع مقاصد ديكارت الميتافيزيقية دون ان تخرج ديكارت الفيزيائي (63) — ب) ومن الفرضيات ما قيمته « ايجابية » باعتبارها مستمدة من ان التجربة تصدقها ويعسر استبدال تلك الفرضية بفرضيات اخرى (64) . ولا يعيب هذا النوع من الفرضيات ان تكون خيالية بعيدة البعد كله عن الحقيقة لان وظيفتها الوصفية تغنيها عن تحديد طبيعة الاشياء . — ج) ومن الفرضيات ما هي فرضية اسما لا حقيقة . فمن القضايا ما اذا اعتبرناها في ذاتها كانت حقيقة واذا ما اعتبرناها في سياقها كانت فرضية وهي الطريقة التي يلجأ إليها ديكارت عندما لا يكون ملزماً ببيان تسلسل الحقائق وازهار اشتقاقها من مبادئه اليقينية الانطولوجي منها والابستمولوجي. ولذا نرى ديكارت يقول لفاتيه VATIER في رسالة له بتاريخ 22 فيفري 1638 انه يمكنه ان يحذف كلمة فرضية من كتاباته العلمية وخاصة في كتاب « الظواهر الجوية » Météores لأن ما تحدث عنه من معطيات بامكانه « استنباطها على التوالي من المبادئ الميتافيزيقية الاولى » وما التجاؤه الى استعمال لفظ الفرضية الا لأن « البرهنة القبلية لا تكون ممكنة الا بعد وضع كل

(62) المرجع نفسه . وكذلك المبادئ . الجزء الرابع . الفقرة 203 ورسالة ديكارت الى ماسلاند

Mesland بتاريخ ماي 1645 .

(63) قارن المراجع المذكورة اعلاه برسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1640/3/11 .

(64) المبادئ . الجزء الثالث . الفقرة 44 . والجزء الرابع . الفقرة الاولى . راجع كذلك القواعد . القاعدة

12 ورسالة ديكارت الى VATIER بتاريخ 1638/2/22 . ورسالته الى موران Morin بتاريخ

1938/7/13 . وكذلك المقالة الاولى من كتاب LA DIOPTRIQUE .

النسق الميتافيزيقي « وفي غياب ذلك (65) فإن البرهان البعدي القاضي بالعودة من النتائج الى المبادئ (66) لا غنى للعالم عنه .

وبهذا الاعتبار فإن البحث العلمي لا يكون مقصورا على «الذهن» وحده ولا ينحس في دائرة الأفكار الفطرية والواضحة والتميزة وإنما هو عمل يستعان فيه بالخيال والحواس والذاكرة (67) وهذا التنوع في مصادر المعرفة لا يستقيم مع فكرة وحدة المعرفة وتوالي اجزائها استنباطيا كما يريد ذلك ديكارت . ولعل ذلك ما دفع بصاحب « المبادئ » و« التأملات » الى مضايق نظرية انتهت به الى تلك الميتافيزيكا «الظاهرية» التي من مفعولاتها ان تكرر الفصل بين حقيقة القضايا وجدواها التطبيقية ووظيفتها الاجرائية الصرفة (67) على نقيض ما تتميز به القضايا الميتافيزيقية «الواقعية» من حقيقة موضوعية ويقين انطولوجي وابستمولوجي.

والنتيجة المنطقية لتفتت الوحدة المعرفية وتصدع هويتها هي الفصل الفعلي بين الفيزيا والميتافيزيكا لانه اذا كانت الفيزيا تحمل الشك فيها بما هي علم يستند الى فرضيات فإن الميتافيزيكا ليست محل شك عند ديكارت . وهذا التناقض بين ارادة التأسيس الموحدة والانجاز الفعلي الفاصل بين العلمين انتج تلك الميتافيزيكا الظاهرية التي من شأنها ان

(65) يقول ديكارت في رسالة بعث بها الى مارسان بتاريخ ديسمبر 1640 انه « لا يستطيع ان يفسر النار جيدا الا اذا قدم فلسفته كلها» ويضيف مخاطبا مارسان « اني اسر لك اني بدأت في وضع ملخص لها » .

(66) انظر رسالة ديكارت الى Plempius بتاريخ 1637/12/20 .

(67) القواعد القاعدة رقم 12 .

(67) يقول ديكارت في « المبادئ » . الجزء الثالث . الفقرة 44 : « اود ان يؤخذ ما اكتب مأخذ الفرضية التي من الممكن ان تكون بعيدة البعد كله عن الحقيقة ... » .

نجعل العلم الديكارتي ينتهي الى ضرب من اللأدرية agnoticisme او الريبية وهو الامكان الذي يتجنبه ديكارت بالالتجاء الى ما يسميه « باليقين الاخلاقي » او « الايمان » اي باسناد المعرفة في نهاية الامر الى اللاهوت اسنادا تنقطع به سلسلة « البراهين الطويلة » .

وليس لنا هنا ان نحسم الامر فيما يتعلق « بصدق نوايا » ديكارت او « نفاقه الديني » لأننا نعتبر ان تلك المسألة مغلوطة من اساسها اذ المتأكد عندنا ان نصوص ديكارت لم تكن ثورة على الكنيسة ولا على الدين المسيحي (68) وانما على الارتباط الالي الذي قام في اطار اللاهوت السائد بين الايمان والنظرية الارسطية حتى غدا كل تشكيك في ارسطو تشكيكا في الدين اما اذا اعتبرنا علاقة الدين بالعلم مبدئيا فانه لا مجال لأي تناقض بينهما لان الحقيقة العلمية لا تناقض الحقيقة الدينية وان اختلفت سبل اكتساب كل منهما (69) ولكن هذا المبدأ ليس سليما دائما ولذا فاذا حصل التناقض بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية فان الكلمة الفصل للوحي الالهي (70) دون ان يترتب عن ذلك ضرورة شك في المبادئ الميتافيزيقية باعتبار ان ذلك الشك يمكن ان تستوعبه منطقة الميتافيزيقا الظاهرية بكل ما يشكلها من فرضيات متخيلة واستدلالات فرضية استبطائية وقوانين اجرائية عملية وذلك يعني ان وظيفة تلك المنطقة انما هي تأمين اليقينين الميتافيزيقي والايماي من كل تناقض يمكن

(68) يحتج ديكارت في رسالته الى مارسان بتاريخ 1641/3/31 ورسالته ضد اولئك الذين يخلطون بين ارسطو والانجيل ويستغلون سلطة الكنيسة خدمة لأهوائهم مؤكدا ان ليس في فلسفة اولئك الذين حاكموا غاليلي فكرة واحدة تتفق مع العقيدة احسن من فلسفته هو .

(69) المبادئ . الافتتاحية — رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/4/15 ورسالته الى مجهول بتاريخ اوت 1638 .

(70) المبادئ . الجزء الاول الفقرة 76 . الجزء الرابع الفقرات 205 — 206 — 207 الخ ...

ان ينفجر بحكم استعصاء حشر العالم المادي في معارفنا القبلية فكان الحفاظ على الاختيارات الميتافيزيقية والقناعات الايدولوجية تستوجب — كما سبق ان اشرنا الى ذلك في الفصل الثاني — تفكير العلم برده الى مجرد معرفة اجرائية اداتية لا تستوجب لذاتها وبذاتها معرفة حقيقة الاشياء منطلقا ولا تدعي النفاذ الى كنهها غاية .

II.2.ج) والحقيقة أنَّ التمتع في الديكارتية يدرك ان فشل ديكارت في محو الفرق لفائدة التماثل المعرفي لا تقف اسبابه عند تلك الحاجة العملية الى التوفيق بين اليقنيين الميتافيزيقي والديني وانما تمتد الى اصل ذلك اليقين الميتافيزيقي نفسه بما هو يقين يستند الى عامل نظري قوي خرج به ديكارت عن دائرة فعاليته الحقيقية فكان ما وقع فيه من اوهام مترتبة عما كان كانط يسميه « عدوى التماذج » . واذا كانت «الظاهرية الديكارتية» تستجيب لطلب عملي فرضته الوضعية التاريخية التي عاشها ديكارت فان هذا الوهم ناشئ عن الممارسة النظرية الديكارتية ونعني بها الممارسة الرياضية لصاحب كتابي «القواعد» و«الهندسة».

وعندما نقول — مستعدين عبارة كانط — ان ديكارت كان ضحية « عدوى التماذج » فانما نعني بذلك ان ارادة المعرفة الكلية جعلت ديكارت يعتقد ان منهج « الرياضيات الكونية » تنسحب فعاليته على كل ما يقع في دائرة البحث النظري بما في ذلك الميتافيزيقا بما هي علم موضوعه الرب والانا المفكر بالخصوص (71) ولعل ما شجع ديكارت على

(71) من شأن هذا التخصيص ان يمكننا من ان نترك جانبا بعض القضايا الميتافيزيقية التي موضوعها العالم مثل ان جوهر المادة هو الامتداد او ان كل مادة متكونة من ثلاثة انواع من الجسيمات ، او مبدا استقامة حركة العطالة الخ ... وهي قضايا سبق ان تعرضنا اليها في الفصل الثاني .

الانسياق التلقائي في اتجاه فرض كونية المنهج فتوحاته هو نفسه في مجال العلم الرياضي وقد سبق ان بينا (72) — مستعدين كلمة برانشفيك L. Brunshvic — انه لا توجد في الديكارتيّة ثورة فلسفية مستقلة عن الثورة الرياضية (73) .

فقد كان ديكارت مقتنعا بان المنهج الذي لا يجدي الا في علم واحد منهج « تافه » (74) مؤكدا ان الرياضيات اذا لم تكن تعنى الا بمشاكل معينة كانت « مضجرة » (75) ولا تستحق ما تستهلكه من جهد ولذا فهي لا تكون جدية بالعناية الا متى كانت مبدئيا علم العلوم كلها الفيزيائي منها والميتافيزيقي (76) .

ولكن شرط امكان تطبيق هذا المنهج الرياضي على الموضوع الميتافيزيقي بما هو موضوع « غاية في التجريد » (77) لا يدركه الا « الخاصة » (78) الارتقاء بالرياضيات الى مصاف التجريد الكلي ، وهو تحول ندرك عمقه من خلال الفرق بين الرياضيات الكونية في « القواعد » والرياضيات المحضة في « الهندسة » (79) . ورهان هذا

(72) انظر الفصل الأول .

(73) برانشفيك . التقدم (*) 22 ص 135 .

(74) القاعدة الرابعة .

(75) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/4/15 .

(76) مقالة المنهج ، الجزء الثاني . خاصة النص الشهير الذي يلي التصريح بقواعد المنهج الرابع .

(77) انظر شرح جيلسن Gilson ص 283 (*) 23 .

(78) مقالة المنهج ، الجزء الرابع ص 31 من طبعة جيلسن .

(79) اعتمدنا في هذا الموضوع بالذات الاعمال التالية : برانشفيك : الرياضيات والميتافيزيقا عند

ديكارت (*) 24 ص 11 — 54 . — كاسير E. Cassirer ديكارت وفكرة وحدة العلوم (*) 25 — شار

ساروس Ch. Serrus . المنهج الديكارتي (*) 26 . الفصل الاخير خصوصا .

التحول يتمثل اساسيا في الغاء ملكة الخيال من العلم الرياضي تصفية لما يترتب عن حضورها من « واقعية مكانية » *Réalisme Spatial* .

فالرياضيات الكونية في « القواعد » موضوعها المكان ذو الابعاد الثلاثة من جهة ما هو الاناس الذهني الذي تستند اليه واقعية تلك الرياضيات . اما كتاب الهندسة فيضعنا امام فكر رياضي محض لا يستند الى الحدس التخيلي وانما الى الحدس الذهني الصرف .

وهذا الانتقال من العقلانية الهندسية الى العقلانية التحليلية يعني استبدال الخيال بالذهن ورفض الحدس المكاني لفائدة الحدس العقلي وبذلك يصبح اليقين الرياضي واليقين الميتافيزيقي متممين ابستمولوجيا الى مجال واحد هو مجال الذهن (*entendement*) المحض الذي لا يقتحمه الحدس بشكل من الاشكال .

ومن شأن هذا التجانس المبدئي بين اليقينين ان يغري بتطبيق المنهج الرياضي المحض في الميتافيزيقا وهو ما اراده ديكارت وهو ايضا ما فعله .

وهنا يفشل ديكارت مرة اخرى « على طول الخط » كما يقول برانشفيك (80) . فهو يوظف كل مقولات الفلسفة المشائية التي يحاربها : الجوهر — المحمول — مبدأ السببية الخ (81) ... وكأنه عزف مرة اخرى عن المنهج الرياضي وهو ما يشير الى ضرب من التنافر بين الميتافيزيقا الديكارتية والمنهج الديكارتية تجسسه تنائية الجوهر المفكر والجوهر الممتد (82) . اي

(80) * برانشفيك (24) ص 31 .

(81) راجع الاعمال المشار اليها في الملاحظة عدد 79 . جيلسن : دور الفلسفة الوسيطة (27) .

(82) لعل ذلك من الاسباب التي جعلت الاستاذ ديسانتي *Desanti* يعتبر ان الثورة العلمية الحديثة

بابعادها الكسمولوجية والمنهجية والمنطقية بلغت اوجها مع سبينوزا لا مع ديكارت (28) * الفلسفة الصامتة الفصل الاول خاصة ص 9 — 12 .

ان المنهج الموحد يصطدم بتفرع المعرفة انطولوجيا تفرعا يؤكد اختلاف العلوم بالنوع لا بالدرجة .

فاذا سلمنا مع ديكارت بان لفظ « كوني » في عبارة « رياضيات كونية » يعني رفض كل علم لا يخضع بالضرورة لتشريع ذلك المنهج ترتب عن هذا التسليم ان الميتافيزيقا باعتبارها لا تخضع لذلك التشريع لا تنتمي الى شجرة المعرفة انتماء ضروريا (82) وهو ما نلمس اثاره في عودة ديكارت من حيث يشعر او لا يشعر الى مقالات الميتافيزيقا المشائية وتمسكه بمسلمات اللاهوت المسيحي .

وبهذا الاعتبار يكون مجاز الشجرة مجازا كاذبا ذا وظيفة لا يقوى على ادائها : تغطية الفرق بين العلوم منها وموضوعا لفائدة تماثل منهجي لا يقوى على التماسك الذاتي سواء في مستوى العلوم الفيزيائية او العلم الميتافيزيقي . وقد بين لنا « تطور الديكارتية » (83) فلسفة « الوضوح والتمييز » ما يشقها من تناقضات وخلط بين العلوم لعب دور العائق دون تطورها وولد ردود فعل متباينة تراوحت بين ارادة الغاء العنصر الميتافيزيقي وهي الارادة التي تبلورت بشكل مبكر مع نيوتن Newton وبلغت تعبيرتها الفلسفية مع كونط A. Comte وارادة الابقاء عليه مع القول بفرق اساسي بين العلوم يجعل القول بتماثلها مجرد قول واهم يفسر « بعدوى النماذج » كما يقول كانط E. Kant .

II. 3. أ) فلئن طرح ديكارت مسألة التمييز بين الفلسفة والعلم في اتجاه رد المعرفة — كل المعرفة — الى الفلسفة وعلى وجه الدقة الى الميتافيزيقا

(82) لقد ركز دوهم Duhem كثيرا على عرضية العلاقة بين العلم الديكارتى والميتافيزيقا الديكارتية . راجع النظرية الفيزيائية (*) (28) . خاصة الجزء الاول . الفصل الخامس .
(83) تطور الديكارتية لموي Mouy (*) (29) .

معتبرا ان مختلف العلوم ليست الا « درجات » من علم واحد فان كونط طرح المسألة نفسها في اتجاه معاكس (84) هو اتجاه رد المعرفة — كل المعرفة — الى العلم وبالتالي جعل الفلسفة نفسها « علما خاصا » وفي حين سعى ديكارت الى صهر المعرفة الانسانية في الميتافيزيقا فان كونط نذر نفسه لتخليص المعرفة « الحققة » من الميتافيزيقا. الا أنهما يلتقيان في منطلق طرح المسألة ذاتها : منطق الهوية القائل بتماثل درجات المعرفة كما يقول ديكارت أو « تجانس التصورات » (85) كما يقول كونط.

ما الفلسفة عند كونط ؟ ليس هناك تعريف موحد للدلالة عند « الاب » الرسمي للوضعية . ولكنه بإمكاننا ان نفهم لفظ فلسفة او « التفلسف » وفقا للسياق النصي ونؤول معناه على جهات ثلاث :

— أ) معنى عام مشترك بين مختلف استعمالات الفكر البشري .

— ب) معنى نقدي خصامي في مقابل الميتافيزيقا .

— ج) ومعنى نسقي تقليدي مجدد .

فاما المعنى الاول فهو الذي تطالعنا به مجموعة النصوص الخاصة بعرض قانون المراحل الثلاث الشهير ولا سيما تلك التي نجدها في « المخطط » (86) او « الدروس » او « المقال » (87) حيث يتحدث

(84) ان عكس الاتجاه الديكارتي عند كونط لم يترتب عنه تغيير مبدأ طرح المسألة المذكورة المتمثل في تغليب الهوية على الفرق وربما نحو هذا لفائدة ذاك .

(85) الدروس . الدرس الاول . ص 41 (* 30) .

(86) المخطط . (* 31) .

(87) المقال . (* 32) .

كونط باستمرار عن انتقال الفكر البشري بالتدرج من « نمط من التفلسف » الى « نمط اخر » او من « منهج في التفلسف » الى منهج اخر او من « فلسفة » الى اخرى . فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية فهما يشكلان « نمط تفلسف » وعلى الرغم مما بين هذين المرحلتين والمرحلة الوضعية من فرق جذري فان هذه المرحلة الاخيرة تشكل هي ايضا بدورها « نمطا من التفلسف » . فكأنما الفلسفة اذا جنس انواعه اللاهوت والميتافيزيقا والعلم بما هي انساق عامة من التصورات المعقلنة — بشكل من الاشكال — لمجموع الظواهر .

واما الفلسفة بالمعنى الثاني فهي الميتافيزيقا باعتبارها ما يجب الغاؤه لمضى زمانه وانتهاء مفعوله النظري (88) . وبهذا المعنى فان لفظ فلسفة يشمل عند كونط كل التراث الفلسفي تقريبا بما فيه من تساؤلات واجابات (89) عن تلك التساؤلات .

والفلسفة بمعنى ثالث هي نسق المعارف العلمية وبهذا المعنى يسميها كونط « الفلسفة الوضعية » غير انه لا بد من التنبيه الى ان كونط لم يستعمل هذا اللفظ الا عن « مضض » (90) لافتقاره الى لفظ بديل لم يتبدل معناه لكثرة تداوله بمعاني تختلف الى حد التناقض . وعلى كل فان خط التشديد في عبارة « فلسفة وضعية » يجب ان يتحول من لفظ فلسفة الى لفظ وضعية باعتباره العنصر النوعي المميز للفلسفة في المعجم

(88) قد لا يختلف هذا المعنى كثيرا عما نعينه نحن اليوم عن استعمال لفظ ايدولوجيا لندل بذلك على ضرب من القول الاجوف الذي نتبرى منه باضافته دائما الى الآخرين .

(89) انظر مثلا موقف كونط من هوبس Hobbes في الدرس الخامس والخمسين او من ما ليرانش في الدرس الواحد والخمسين الخ ...

(90) انظر افتتاحية الدروس .

الكونطزي . فهي فلسفة لا محالة كما ارادها القدامى وخاصة ارسطو لانها تشكل « النسق العام للتصورات الانسانية » (91) ولكنها فلسفة وضعية لانها لن تعنى الا بالتصورات التي موضوعها « تنسيق وقائع الملاحظة دون سواها » (92) من « اوهام الخيال اللاهوتي » او « تجريدات الفكر الميتافيزيقي » .

ولهذا الاعتبار القسري كان الشبه الكبير بين الفلسفة الوضعية وما يسمى عند الانكليز منذ عهد نيوتن « بالفلسفة الطبيعية » (93) ولئن عزف كونط عن استخدام هذه التسمية فلأن « الفلسفة الطبيعية » تقتصر على العلم الطبيعي دون « الفيزيا الاجتماعية » (94) وبذلك تكون الفلسفة الوضعية تعنى « نسق المعارف العلمية المتصلة بالانسان والطبيعة معا وفقا « لمنهج وحيد » (95) .

واذ يطرح كونط مسألة التمييز بين الفلسفة والعلم فهو لا يطرحها انطلاقا من المعنى الاول (العام المشترك) وانما انطلاقا من المعنى الثاني والثالث وفي اتجاهين متقابلين : — أ) اتجاه الفصل التام بين الفلسفة بما هي متافيزيقا والعلم بما هو معرفة وضعية استنادا الى تأكيد الفرق بينهما وتعميقه الى حد التنافر الكلي . — ب) اتجاه رد الفلسفة الى العلم استنادا الى تأكيد التماثل بينهما ومحو الفرق الى حد رد الفلسفة نفسها الى علم خاص .

(91) المرجع نفسه .

(92) المرجع نفسه .

(93) المرجع نفسه .

(94) المرجع نفسه .

(95) المرجع نفسه .

II.3.ب) من مزايا الوضعية انها حددت معيارا تنجز وفقا لشروطه تلك المهام توارثته الاجيال الوضعية بصيغ مختلفة ومحتوى كاد لا يتغير . ويتمحور هذا المعيار — نظريا — حول قوانين ثلاثة تتساند تساندا كليا :

— أ) قانون تاريخي يصف صيرورة الفكر البشري نتيجته ان المرحلة الوضعية هي اخر مراحل تلك الصيرورة وارقاها على الاطلاق .

— ب) قانون ابستمولوجي يؤكد — تبعا لتعريف الوضعي ذاته — ضرورة اخضاع الخيال الى الملاحظة (96) فالمرحلة اللاهوتية تتميز بانتاج فكري عفوي منطلق من « الاحساس الغريزي » بالوجود والمرحلة الميتافيزيقية يسيطر على منتجاتها الخيال بشكل كاد يكون كليا (97) . اما المرحلة الوضعية فهي تقوم على الملاحظة او بشكل ادق على تظافر العناصر الثلاثة التي لا بد منها في كل بحث علمي وهي الملاحظة والتجريب والمقارنة (98) .

— ج) وعن هذا « القانون الابستمولوجي » يترتب قانون نسقي يجسّمه تصنيف العلوم تصنيفا موسوعيا وفقا لطبيعة الظواهر الواقعة تحت الملاحظة وفقا لتحديداتها الوارد في القانون الثاني .

(96) المخطط ص 100 — 104 — 127 انظر ... راجع كذلك الدروس والمقال .

(97) ان الفكر الميتافيزيقي بما هو فكر يستبدل الكائنات الخيالية بمقولات مجردة ليس فكرا خياليا محضا وانما هو عقلي يهيمن عليه الخيال .

(98) الدرس الثامن والعشرون ص 312 والدرس التاسع عشر ص 11 (* 33) حيث يفصل كونط فن الملاحظة باعتباره فنا يتركب من ثلاث طرق مختلفة وهي (1) الملاحظة بالمعنى الدقيق اي الفحص المباشر للظاهرة كما هي طبيعيا — (2) التجربة وهي ملاحظة الظاهرة بتحويل متراوح الاهمية تدخله عليها ظروف اصطناعية تقيمها بشكل جلي قصد بلوغ اكتمال البحث — (3) المقارنة ويعنى بذلك الاعتبار التدريجي لسلسلة من الحالات المماثلة التي تكون فيها الظاهرة قابلة لتبسيط متزايد .

ومن هذه المنطلقات تحدد الوضعية الكونطية معيارا للفصل بين العلم والفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية : « ان كل قضية لا يمكن ردها بدقة الى مجرد تعبير عن واقعة خاصة او عامة لا يمكن ان يكون لها معنى حقيقي ومعقول » (99) .

ان خصائص القضية العلمية بما هي قضية قابلة مبدئيا للبت في صحتها او خطئها وفقا لمطابقتها او عدم مطابقتها للواقع تشكل المعيار الفاصل بين العلم واللاعلم (ميتافيزيقا — لاهوت) ومتى لم تتوفر امكانية التحقيق او التكذيب امتنع البت في القضية ووجب تعليق الحكم في صحتها او خطئها ووضعها بالتالي خارج المجال العلمي . فليس بوسع احد منا ان يبرهن منطقيا على عدم وجود « ابي الهول » او « مينارفا » ... الخ. ولا عن عدم الجنيات الشرقية او مختلف الانشاءات الشعرية » (100) وذلك يعني ان المسائل الميتافيزيقية او اللاهوتية ليست مسائل تناقش لتدبر معناها او نقد مضمونها بحثا عن مواضع الخطا فيها او املا في اصلاح ما يمكن ان يصلح فيها وانما هي مسائل تلغى بشكل حاسم ونهائي باعتبارها مسائل لا معنى لها اصلا .

اما الفلسفة بالمعنى الثالث اي بمعنى « نسق المعارف الوضعية » فهي ليست في الحقيقة فلسفة بالمعنى الكلاسيكي التقليدي للكلمة اي قول شامل ومؤسس ومشروع وانما هي « اختصاص » (101) ينضاف الى

(99) المقال ص 74 . راجع ايضا في المعنى نفسه . الدرس الاول ص 13 وص 31 ، وص 58 . وكذلك

المقال ص 41 . الخ ...

(100) المقال . ص 67 من طبعة 10/18 .

(101) الدرس الاول . ص 57 .

بقية الاختصاصات ينقطع له « صنف جديد من العلماء » (102) يجعل من « دراسة العموميات العلمية جزءاً متميزاً من العمل الذهني الكبير » (103) .

وهذا المعنى فليست الفلسفة قولاً في الوجود او انطولوجيا وليست هي بحثاً في المبادئ المعرفية الاولى التي تشكل — كما يقول الفلاسفة — منطلق العلم او الحدود التي عليه ان يقف عندها وانما هي قول على القول العلمي ينطلق منه ويتحرك في مداه . ان الفلسفة هي « نظرية العلم » او « منطق العلم » أو كما يقول الوضعيون المحدثون — « ميتا — علم »

II.3.ج) وعلى هذا النحو فان « الفرق » يتقلص في صلب الوضعية لفائدة « الهوية » بقدر ما يتأكد مبدأ التجانس بين العلوم بحكم « استعداد الفكر البشري ايما استعداد لوحدة المنهج » (104) . ومن شان هذا الاستعداد انه يحول مختلف معارفنا الوضعية الى « فروع من جذع مشترك » (105) .

واذا كانت الفلسفة ملتزمة او ملزمة على هذا النحو بالعلم موضوعاً ومنهجاً فانها تصبح بالضرورة « فلسفة العلم » او « فلسفة علمية » سواء بمعنى انها تعبيرة عن العلم وصورة منه او بمعنى انها شكل من أشكاله روحاً وموضوعاً ومدى .

واذا كان الامر كذلك فليس في الحقيقة ما يدعو الى اعتبارها فلسفة

(102) الدرس الأول . ص 57 .

(103) المرجع نفسه . ص 59 .

(104) الدرس الأول . ص 41 .

(105) الدرس الأول . ص 49 .

ولعل ذلك هو معنى « الموضـض » الذي ذكره كونـط حين قبل استعمال عبارة فلسفة لأن الفلسفة — في نهاية التحليل — زائدة عن الحاجة وهو تقدير ينتهي بنا موضوعيا الى الغائها لفائدة العلم وهو الاستنتاج الذي وصل اليه علانية صديق كونـط ، ميل S.Mill معتبرا ان « فلسفة علم ما هي ذلك العلم نفسه » (106) معتبرا لا من جهة نتائجه وقوانينه وانما من جهة الطريقة التي ينتهجها للوصول الى تلك النتائج وتلك القوانين .

ان هذه المعطيات تمكننا من الوقوف على التناقض الذي يسبق الوضعية . فهذا « العلم الخاص » الذي هو الفلسفة والذي سماه ميل Mill « منطق العلم » (107) ليس ايضا علما بالتعريف الوضعي نفسه الا على مستوى المقاصد الذاتية المتناقضة مع الممارسة الفعلية . ذلك ان الفلسفة الوضعية تقاسم الانساق الميتافيزيقية التقليدية مصادراتها الصريحة ومسبقاتها غير المنظرة وما يترتب عن هذا وذاك معا من نتائج ضرورية .

فقانون الابستمولوجيا الوضعية القاضي باخضاع الخيال الى الملاحظة يستند الى الثنائية الميتافيزيقية التقليدية القائلة بانقسام الوجود الى ظاهر يدرك بالملاحظة ويتنزل في مسار التجريب ويقبل التقنين والى « باطن » مغلق على ذاته تلفه اسرار لا يمكن ان تحلها المعرفة البشرية .

ان الوضعية الكونطية لا تنفى ولا يمكنها ان تنفى وفقا لمتطلبات معيارها الابستمولوجي الاساسي وجود عالم « الاسرار » لا باعتباره تصورا واهما وانما باعتباره واقعا لا ماديا ليس بوسع الفكر ان يرقى الى تصوره .

(106) ستوارت ميل . كونـط والفلسفة الوضعية ص 57 ورد في كتاب الفلسفة والعلم ص 83

(*) (34) .

(107) المرجع المذكور اعلاه ص 57 .

فالفلسفة الوضعية تقرر مسبقا ان « العلم الحقيقي يكمن في معرفة قوانين الظواهر » (108) وتعريف العلم على هذا النحو يقتضي التسليم بانه لا يمكن بحال من الاحوال الولوج الى « سرانتاج » (109) تلك الظواهر . فالعلم لا ينفي « عالم الاسرار » ولكنه « يمتنع » (110) امتناعا كليا عن الخوض في « اسرار » العلل الاولى والغائية لانها تشكل مبحثا « مغلقا بالضرورة دون العقل البشري » (111) . وخلاصة القول « ان الفلسفة السليمة ترفض جذريا (...) كل المسائل التي هي بالضرورة غير قابلة للحل (112) وبذلك يستقيم التوازي بين « السر » والظاهرة انطولوجيا والمسائل القابلة للحل وغير القابلة له ابستيمولوجيا وهو توازي ينتهي بكونط الى ضرب من « النسبوية المعرفية » Relativisme Cognitif تقضي بان ما ندركه من تلك الظواهر انما هو الظاهرة بالنسبة اليها نحن البشر بما لنا من امكانات فعلية واستعدادات فكرية محدودة تتنافى اصلا مع كل طموح الى معرفة مطلقة بالاشياء (113) فالميزة الاساسية « للثورة الوضعية » بما هي ثورة تعبر عن « فحولة العقل البشري » تتمثل اصلا

(108) المقال ص 81 . سلسلة 10/18 .

(109) المرجع نفسه ص 91 . وص 75 — 76 الخ ...

(110) المرجع نفسه ص 112 .

(111) المرجع نفسه ص 112 .

(112) المرجع نفسه ص 129 . وبذلك يتحول التمييز بين العلمي واللاعلمي من المنهج الى الموضوع

ذاته . فليست هناك مناهج علمية واخرى لاعلمية وانما هناك موضوعات علمية واخرى خارجة عن مجال العلم .

(113) المقال ص 94 . سلسلة 10/18 . وص 75 — 76 . ان تلك النسبوية تطغى عليها المسحة

الانثروبومورفية Anthropomorphiste التي ترد المعرفة الى حدود حاجات الانسان في وضعه الراهن . انظر المقال ص 75 — 76 حيث يؤكد ان ابحاثنا لا يجب عليها ان تقتصر في كل المجالات على تقييم ما هو موجود وان تتخلى عن اكتشاف اصل الاشياء وما لها فحسب وانما يجب عليها ايضا ان تعي ان دراسة الظواهر لا بد لها ان تبقى دائما متناسبة مع تكويننا ووضعتنا .

في استبدال شامل لمبحث العلل الممتنع بمجرد البحث عن القوانين .
وهذا الامتناع مترتب عن قصور العقل البشري بالذات عن ادراك ما يخرج
عن نطاق الملاحظة .

ان هذا التأكيد على محدودية العقل البشري موقف ميتافيزيقي على
غاية من الالهية في اجلاء حقيقة مباشرة العلم على الطريقة الوضعية
واظهار ما يشقها من تناقضات مسكوت عنها بين التصريحات
والممارسات .

ففي حين تعتبر الفلسفة الوضعية نفسها منفردة على العلم ملتزمة به
موضوعا ومنهجيا وروحا فاننا نراها موضوعيا تتخذ منه موقف الامر الناهي
بشكل لا يختلف في شيء تقريبا عما نجده في مختلف الانساق الفلسفية
الآخري التي نصبت نفسها مشرعا للعلم من خارج العلم .

ان ارادة الهيمنة هذه تتجلى بوضوح في العديد من نصوص كونط
التي تؤكد انطلاقا من مصادرة محدودية العقل محدودية المعرفة العلمية
وقصورها الاصلي عن ادراك هذا المبحث او ذاك من المباحث التي كان
العلم في القرن التاسع عشر يحاول ارتياد افاقها وفتح ما انغلق منها . ان
استيقاظ « غريزة » الفيلسوف المشرع في اعماق الفيلسوف الوضعي
حولت احكام الوجود المستندة الى الملاحظة الى احكام وجوب مستمدة
من الخيال او الرغبة .

فكونط يقرر مثلا انه ليس في امكان علم الفلك ان يعرف الا شكل
الافلاك والمسافات الفاصلة بينها واحجامها وما شابه ذلك من المعطيات
الهندسية والميكانيكية . اما ان يطمح الى معرفة تركيبها الكيميائية او
هيكلها المعدني او اشكال الحياة عليها فتلك امور « ممتعة بالضرورة »

عليه (114) ولا يمكن « بحال من الاحوال » (115) ان نطمع في معرفة فيزيائية او كيميائية او فيزيولوجية او اجتماعية ولذا كان من الحكمة ان نضع للعقل البشري « حدودا عامة » حتى لا نتوه في ضبايات « ابحاث هي بالضرورة خارجة عن نطاقه » كمعرفة مناخ الكواكب او درجات حرارتها او مقارنة نظامنا الشمسي بنظم فلكية اخرى (116) .

وهكذا تتحول — في صلب الفلسفة المؤمنة بالعلم — العوائق التاريخية الى موانع نهائية وتستحيل مرحلة من مراحل صيرورة العلم الى وضع ابدى وينقلب التاريخي النسبي الى لاتاريخي مطلق (117) .

وفي تقديرنا ان السبب الكامن وراء هذه الانقلابات يكمن في فعالية العنصر الايديولوجي المؤثر بشكل حاسم داخل الوضعية الكونطية باعتبارها تستند في نهاية التحليل الى رؤية انسانية (humaniste) سكونية تقوم على تأكيد « تناسق ثابت وضروري بين امتداد حاجتنا الذهنية الحقيقية والمدى الفعلي في الحاضر والمستقبل لمعارفنا الفعلية » (118) ولا يفسر كونط هذا التناسق بضرب من العلة الغائية الموجهة وانما بواقعة عينية تقوم عنده مقام « الضرورة البديهية » (119) وهي انه « لا حاجة لنا

(114) الدرس التاسع عشر . ص 2 (* 33) .

(115) المرجع نفسه .

(116) المرجع نفسه ص 11 .

(117) ان هذا السطو على العلم الفلكي هو مجرد عينة من سطو اشمل على كل العلوم تقريبا فلو قدر ان التزمت العلوم بالفلسفة الوضعية لكانت الكارثة العلمية بل ان تطور العلوم تجاوز كل توقعاته وانتهك كل « ممنوعاته » .

(118) الدرس التاسع عشر ص 8 .

(119) المرجع نفسه .

الا بمعرفة ما يؤثر فينا » (120) فلما كانت دراسة المنظومة الشمسية مثلاً ذات أهمية قصوى بالنسبة إلنا كانت معرفتنا بها على غاية من الدقة اما اذا ما بقيت فكرة الكون مغلقة دون افهامنا فلانها لا تمثل بالنسبة إلنا أهمية حقيقية (121) .

فالمعرفة اذا مرتبطة اشد الارتباط بحاجاتنا وبالتالي فان العلم الحق لا يطلب الا ما ينفع (122) باعتبار ان كل تصوراتنا نتاج من « نتائج ذكائنا جعلت لتلبية مختلف حاجاتنا الاساسية وهي لا تبعد عن الانسان الا لتعود إليه بشكل احسن » (123) . وعلى هذا الاساس وجب ان تكون الفلسفة الحقّة « متلائمة فعلاً مع مجموع حاجاتنا » (124) .

وهكذا تكتمل داخل الفلسفة الوضعية مختلف العناصر المكونة للمواقف المتألفيزيقية التقليدية : — أ) نظرية في العقل — مطلق العقل — بما هو ملكة محدودة بالذات لا بالعرض . — ب) نظرية في العلم — مطلق العلم — بما هو معرفة محدودة المدى . — ج) نظرية في الانسان — مطلق الانسان — بما هو في آخر التحليل مقاس كل القيم منطلقاً وغاية .

ولذا فان النظرية الوضعية من جهة ما هي نظرية الت على نفسها وضع خط الفصل بين العلم واللاعلم عامة في اتجاه تصفية العنصر

(120) المرجع نفسه .

(121) المرجع نفسه .

(122) من محددات الفكر الوضعي عند كونط المنفعة في مقابل « حب الاطلاع الزائف » انظر المقال

ص 92 — 93 . من طبعة Garrier .

(123) المقال ص 97 من سلسلة 10/18 .

(124) المقال ص 119 — 120 من طبعة Garrier .

الميتافيزيقي لم تنته الى رد الفلسفة الى علم خاص فحسب وانما الى انشاء ميتافيزيكا لا واعية في حين ارادت لنفسها ان تكون « فلسفة علمية » تبشر بحلول عصر جديد هو عصر الانسان المتحرر من تليسات الخيال اللاهوتي ومصعدات الفكر الميتافيزيقي وكأن رفضها للفلسفة التقليدية بعد ردها الى ميتافيزيكا بائدة وجه من وجوه تبرير ميتافيزيكا اخرى فعلية وان تنكر لها الوضعيون مستترين بشعار « الفلسفة العلمية » . ولكنه تستر أو تنكر لا يمكنه ان ينفي الفرق بين العلم والفلسفة الذي ارادت الوضعية محوه لفائدة تماثل المعرفة وتساويها مع ذاتها وما حضور تلك الميتافيزيكا اللاواعية والمنتكر لها الا دليل على ان وحدة المعرفة لا تستقيم الا كوحدة الفرق والهوية معا وهو في تقديرنا ما فشل فيه ديكرت وكونط كل على طريقته وما وفق اليه كانط توفيقا لا يستهان به .

III

1.III) ان مسألة التمييز بين العلم والفلسفة تعتبر بحق المسألة المحورية في النسق الكانطي اذ اصبحت محل اهتمام رئيسي يتوقف على البت فيها مآل المشروع النقدي برمته . فصاحب « نقد العقل المحض » لم يفتأ يعاوده هاجس تأسيس الميتافيزيكا علما يقينيا الامر الذي استوجب عنده تساؤلا جذريا حول اسباب توفيق العلوم المنطقية والرياضية والفيزيائية الى انتهاج « طريق العلم الملكية » في حين فشلت الميتافيزيكا في ذلك فشلا لازمها منذ نشأتها فكانت باستمرار حلبة صراع لا ينتصر فيها مبارز الا ليهزم حتى فقدت بحكم ما يشقها من تناقضات لم تقو على تجاوزها كالملكة المخلوعة تلقى من السخرية ما ليس يليق بمقامها .

وهذا التساؤل عن اسباب نجاح العلم وفشل الميتافيزيكا من شأنه ان

يجعل الكانطية على غاية من حدة الاحساس بالفرق بين العلم والفلسفة عامة وبين العلم والميتافيزيقا خاصة ناهيك ان المسألة برمتها تطرح مباشرة وبشكل رئيسي في اتجاه التاكيد على ذلك الفرق تأكيدا كاد يحى معه كل اثر لما بين تلك الانساق النظرية من تماثل.

ففي حين كان ديكارت وكونط يقولان بتماثل فروع المعرفة او تجانسها على الاقل كان كانط — على العكس من ذلك — يدعو بالحاح الى ان تسطر خطوط الفصل بين تلك المعارف حتى لا يوضع العلم اليقيني كالمنطق والرياضيات والعلم الفيزيائي في مستوى واحد مع الرؤى الناتجة عن استخدام العقل استخداما متعاليا لا مكان فيه لحدس حسي ولا مجال فيه لمعيار تجريبي . فقد قامت ريبية هيوم Hume مثلا على خلط بين الاحكام التركيبية القبلية والاحكام التركيبية البعدية (125) خلطا دفعه الى ان يشك في ما لا يصح . ان نشك فيه وهو « امتلاكنا بالفعل معارف تاليفية (تركيبية) قبلية » (126) وبالتالي كان شكه غير مشروع لانه لا بد من الاعتراف بوجود معارف تتقدم باستمرار على طريق العلم اليقيني في حين ان الامر على غير ذلك بالنسبة الى الميتافيزيقا (127) .

ولذا فاذا كانت الريبية تعمم حيث وجب التخصيص فان النقدية على النقيض من ذلك تميز بين ما يدخل في حوزتها وما يخرج عنها كليا (128) معتبرة ان الفرق بين العنصرين ليس مجرد فرق في الدرجة وانما هو فرق في النوع يصعد به كانط الى مستوى « اللاتجانس المطلق » (129) .

(125) ن.ع.م. (8) ص 521 .

(126) ن.ع.م. ص 520 .

(127) التقديم ص 9 (*) 35 .

(128) ن.ع.م. ص 523 .

(129) ن.ع.م. ص 564 .

فمن مؤشرات « الانفعال الوثوقي الهاذي » (130) انسياقه لآغراءات النماذج الناجحة ولا سيما انموذج العلوم الرياضية التي تمدنا باسطع الامثلة على ما للعقل من امكانية التوسع التلقائي في المعرفة دون استعانة بالتجربة (131) وهذا التوفيق من شأنه ان يغرينا بتطبيق المنهج الرياضي على كل الموضوعات النظرية وكأنما هي قابلة لتشريع « الرياضيات الكونية » ذلك ان « الفوز الكبير الذي يحصل عليه العقل بالرياضيات يحملنا بشكل طبيعي جدا على الاعتقاد ان المنهج الذي يستعمله هذا العلم — ان لم يكن العلم نفسه — يمكن ان ينجح ايضا خارج مجال المقادير » (132) .

نمر اذا مع النقدية من فلسفة الهوية الى فلسفة الفرق باعتباره شرط امكان ممارسة الفكر النقدي بما هو فكر يميز بين معطيات بقيت « غامضة حتى عند الفلاسفة المحترفين » (133) اولا وبما هو ثانيا شرط تحصين العلوم بما هي علوم يقينية ضد مداخل الشك وبما هو ثالثا شرط امكان الميتافيزيقا « علما » يطمئن اليه العقل .

تلك هي — منزلة في سياقها النظري العام — المعالم الكبرى الموجهة لطرح مسألة التمييز بين الفلسفة والعلم عند كانط وهو السياق الذي لا بد من اعتباره في تحديدنا لمختلف انواع القضايا وتحديد معايير التمييز بينها اذ ان كانط — خلافا لكونط — لم تدفعه انتصارات العلم الحديث الى اخذ العلم ماخذ القدوة التي على الفلسفة ان تتبعها ولا ماخذ المعرفة

(130) ن.ع.م. ص 22 .

(131) ن.ع.م. ص 493 . انظر كذلك ن.ع.م. ص 36 — 500 الخ ...

(132) ن.ع.م. ص 505 . انظر في المعنى نفسه . التقدم ص 12 . ص 14 .

(133) ن.ع.م. ص 564 .

الوحيدة التي اليها يجب ان ترد الفلسفة كما انه لم ينشئ فلسفة الفرق تلك ليعلن انتهاء الميتافيزيقا وانما ليجعلها — مثل بقية العلوم — تسلك « طريق العلمية الامن » وفقا لاسلوبها الخاص الملائم لموضوعاتها المتعالية .

وبالنظر الى ذلك المشروع الاساسي فان العلوم لا يمكنها ان تمثل اكثر من مجرد احداثية توجه (134) تشير الى الترابط بين شروط المعرفة القطاعية والمعرفة الانطولوجية اشارة ينتهي عندها دور العلوم في تأسيس الميتافيزيقا . ولذا فانه لا يصح تحويل تلك الاشارة الى مسالك حل المسالة الميتافيزيقية الى حل فعلي لها (135) .

III.2) من هذا المنطلق العام يميز كانط مختلف انواع الاحكام مبينا باستمرار ما يترتب عن الخلط بينها من تناقضات تنتهي بالعقل غير النقدي الى السقوط في « الوهم » .

ففي مجال العلوم نفسها يميز كانط بين المنطق والرياضيات والفيزيا اذ ان كلا من هذه العلوم الثلاثة تتشكل من قضايا متميزة فيما بينها تمايزا نوعيا .

III.2.أ) فالقضية المنطقية تتميز بشكل جوهرى بخلاؤها من كل محتوى مادي اذ ان المنطق هو « علم قواعد الذهن عامة » (136) دون

(134) هيدجار . كانط ومسالة الميتافيزيقا . ص 71 (* 36) .

(135) ن.ع.م. ص 18 وص 40 — 42 . التقدم ص 26 — 27 . المقدمة ص 32 . الفقرة

الرابعة . (* 37) .

(136) ن.ع.م. ص 77 .

تقيد بمجال معرفي معين مثلما هو الشأن بالنسبة الى « المنهجية » (137) وبصرف النظر عن علاقة الذهن ببقية الملكات الفكرية او الظروف النفسية لاستخدامه مثلما هو الشأن بالنسبة الى « المنطق المطبق » (138) .

فالمنطق اذا علم صوري صرف لا يعنى بعلاقة القضية بالموضوع وانما بالعلاقات الداخلية بين القضايا ذاتها . وشرط سلامة تلك العلاقات ان تنسجم داخليا انسجاما ينتفي معه كل تناقض بينها وهذا الشرط يجعل من مبدا الهوية اساس المنطق الصوري ... ولذا وجب ان نقول ان القضايا المنطقية تشكل احكاما قبلية تحليلية لا تمثل في شيء معرفة بالاشياء اي معرفة موضوعية . وذلك معنى التمييز الكانطي بين المنطق الصوري والمنطق المتعالي الذي يعنى اساسا بمدى امتداد معارفنا وموضوعيتها (139) باعتبار ان المتعالي يعنى « امكانية استخدام قبلي للمعرفة » (140) ومن ثم وجب الفصل بين « الامكان المنطقي » و« الامكان المتعالي » . فشرط الامكان المنطقي ان لا يحتوي المفهوم على تناقض داخلي وشرط الامكان المتعالي ان يوافق المفهوم موضوعا ما (141) . ففي الحالة الاولى ينحس الفكر داخل حدود مفاهيمه المجردة وفي الحالة الثانية ينفتح على الحدودات الحسية ويتصل بالعالم وبالتالي كان المرور من المنطق الصوري الى المنطق المتعالي مرورا من منطق مجرد لا محتوى موضوعيا له الى منطق هو ميتافيزيقا او انطولوجيا .

(137) ن.ع.م. ص 78 .

(139) ن.ع.م. ص 80 .

(140) ن.ع.م. ص 79 .

(141) ن.ع.م. ص 256 .

وعن انعدام التمييز بين المنطقيين يترتب اخذ الصوري ماخذ المتعالي وهو ما يعتبره كانط ضربا من الوهم الذي لا تنخدع له الا « عقول غير مخنكة » (142) والذي يشير الى جهل لا بطبيعة المتعالي فحسب وانما ايضا بطبيعة الصوري (143) . ولعل هذا الجهل هو الذي جعل الميتافيزيقا الكلاسيكية ، ميتافيزيقا لاينيترز وديكارت بالخصوص ، مجرد ميتافيزيقا منطقوية (logiciste) تدعي معرفة الاشياء في ذاتها بمجرد تحليل « المفاهيم الصورية المجردة » (144) وتحول التحليل المنطقي الى معرفة بالاشياء وتأخذ هياكل المنطق ماخذ هياكل الواقع وقواعد الذهن مأخذ قوانين الطبيعة . اي ان الكلمات تحول الى اشياء لتنتج تلك « الانطولوجيا الفخمة » (145) القائمة على خلط لا تعيه بين « مبدا منطقي (صوري) ومبدا متعالي (مادي) » (146) ، بين « السبب » Rato و « العلة » Cause (147) ، بين المفهوم والوجود (148) .

وهذا الخلط يدعو الى الاقرار « بفراغ كل الاستدلالات التي نقوم بها على الاشياء بمقارنة بعضها ببعض في الذهن وحده » (149) والتنبيه على ان الميتافيزيقا التي تبلور استنادا الى ذلك الخلط انما هي ميتافيزيقا لا

(142) ن.ع.م. ص 256 .

(143) انظر المنطق ص 21 (* 38) . من بين المحدثين يعتبر كانط كروسيوس CRUSIUS من الذين لم يفهموا طبيعة المنطق لأن منطقته يحتوي على مبادئ ميتافيزيقية تخرج به عن حدود ذلك العلم

(144) ن.ع.م. ص 237 .

(145) التطور ص 39 .

(146) الرد على ابرهارد ص 37 (* 39) .

(147) المرجع نفسه 36 .

(148) كما هو الشأن مثلا في اليهان الانطولوجي عند ديكارت .

(149) ن.ع.م. ص ص 237 .

موضوع لها لانها مجرد قول يتحرك في حيز وهم « منطقي انطولوجي »
قوامه تحويل غير مشروع لقضايا صورية الى قضايا موضوعية .

III.2.ب) بل ان نتائج هذا الخلط لا تقف عند تأثيره في الميتافيزيقا
وانما تمتد الى الرياضيات نفسها ولذا وجب التمييز بين المنطقي والرياضي في
اتجاه فصل المنطق عن الواقع وحبسه في حيز الذهن المجرد من ناحية
وتوجيه الرياضيات على العكس من ذلك — نحو الواقع واعتبارها شرط
امكان ادراكه .

ولهذا الغرض خص كانط « مفهوم المقادير السلبية » (150) بنسب
عالج فيه فكرة التقابل OPPOSITION وميز التقابل بالمعنى المنطقي وسماه
تناقضا CONTRADICTION عن التقابل الفعلي الذي لا تناقض فيه
فالتقابل المنطقي يترتب عنه تحطيم المفهوم بحكم تناقضه الداخلي ذاته .
فان يكون جسم ما متحركا وساكننا معا امر مستحيل . اما التقابل الفعلي
فلا تناقض فيه لان حاملا واحدا يمكن ان يكون مادة لمحمولين متقابلين .
ان وقوع جسم ما تحت تأثير فعل قوتين متساويتين ومتقابلتي الاتجاه على
استقامة واحدة هي خط فعلهما لا يشكل تناقضا منطقيا يتحطم بحكمه
المفهوم وانما يشكل جسما ما في حالة سكون . ان التقابل الحقيقي
ينتج وضعاً متميزاً لا انتفاء لان السكون ليس لا شيء اذ انه لا يقل
واقعية عن الحركة المستقيمة المنتظمة السرعة كما يبين ذلك مبدا العطالة .

على هذا المنوال العام يقيس كانط التقابل في الديناميكا وعلم النفس
والاخلاق الخ ... وهي امثلة تبين ان التقابل المنطقي نتاجه اللاشيء في
معنى الانتفاء الكلي في حين ان التقابل الفعلي ينتج شيئا واقعا ولو امكن

(150) المقادير (* 40) .

رد هذه الى تلك لكانت « لانفاذية » المادة Impénétrabilité مجرد غياب للجاذبية ولكان الالم مجرد انتفاء اللذة والرذيلة مجرد غياب الفضيلة في حين ان « علة اللانفاذية قوة فعلية لأن فعلها يساوي فعل قوة حقيقية » (151) وبالتالي فهي قوة « لا تقل ايجابية عن اية قوة محرّكة في الطبيعة » . واللذة والالم لا يتقابلان تقابل الريح وغياب الريح (+ و 0) وانما كتقابل الريح والخسارة (+ و -) (152) ومن ثم وجب اعتبار السلبي الفعلي « ايجابا » (153) وهو ما لا يمكن ان يرقى المنطق الصوري الى تصويره .

وبذلك ندرك انه اذا كانت الفلسفة التقليدية اهملت الفوارق بين هذين النوعين من التقابل (154) فلأنها كانت غير قادرة على التحرك خارج مجال المنطق الصوري الامر الذي منعها من ان تدرك « ان المقادير السلبية ليست نفيا للمقادير » (155) وانما هي شيء ايجابي بذاته . وهذا العجز يشير الى ادراك خاصية العنصر الرياضي في تمايزه عن المنطق الصوري وبالتالي الى عدم شرعية رد الرياضيات الى المنطق او اعتبارها مجرد « ارتقاء بالمنطق » كما يقول لاينيتز وكأن الفرق بينهما فرق في الدرجة لا في النوع .

ان الفرق بين الرياضي والمنطقي هو الفرق بين الحدسي الحسي والصوري الذهني فالمفاهيم المنطقية مفاهيم صورية مجردة عن كل مادة بينما المفاهيم الرياضية مفاهيم « مادية » في معنى انها مفاهيم

(151) المقادير ص 14 .

(152) الانطولوجيا ص 93 الفقرة 60 (*) (41) .

(153) المقادير ص 54 وص 16 الخ ...

(154) المقادير ص 19 .

(155) المقادير ص 16 .

تقابلها حدودات حسية قبلية ... ولذا وجب اعتبار المنطق بما هو « فن » (156) او علم « قوانين الذهن » غير قادر على استباق المعرفة العلمية ولا هو في حاجة إلى افتراضها ليتشكل كعلم . اما الرياضيات فهي « ارغانون » على غاية من الجودة يبين لنا الطريقة التي يتوجب انتهاجها للوصول الى معرفة معينة لأنها علم يحتوي على مبدا توسيع معارفنا وفقا لاستعمال من استعمالات العقل « هو الاستعمال العقلائي كما يتجلى في فيزيا المحدثين اسحاق نيوتن منهم بالخصوص الذي كان كانط يعتبر كتابه « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » انموذجا رائعا لما يمكن ان تكون « الهندسة الحدسية » على طريقة ابولونيوس Appoloniوس وارثيماد Archimede حيث تكون التصورات محدوسة عيانا وليست مجردة كما هو الشأن في « حساب المثلثات » Trigorometrie او « التحليل » Analyse على الطريقة الديكارية (158) .

وعن طبيعة الرياضيات بما هي علم حدسي يترتب ضرورة فك الارتباط بينها وبين المنطق خلافا لما كان يذهب اليه لايبنيتز مثلا وربما معظم الفلاسفة التقليديين الذين ردوا الاحكام الرياضية بما هي احكام تركيبية قبلية الى احكام تحليلية قبلية (159) ولعل مرد ذلك الى التجانس بين منهج

(156) المنطق ص 12 .

(157) المرجع نفسه ، ن.ع.م. ص 538 .

(158) انظر مقالة جيرار ميلهو بمجلة الميتافيزيقا والاحلاق سنة 1904 ص 344 وما يليها ... (المجلد

الثاني عشر) .

(159) يؤكد كانط ان الفلسفة كلها تقريبا وقعت في هذا الخلط بين طبيعة القضية الرياضية وطبيعة

القضية المنطقية : « يبدو ان هذه القضية غابت عن فطنة محلي العقل البشري بل انها بدت مخالفة لما ذهب

اليه على الرغم من يقينها الذي لا جدال فيه وعلى الرغم من اهمية نتائجها » ن.ع.م. ص 40 .

الاستدلال في الرياضيات وفي المنطق « فلما كنا نجد ان استدلالات الرياضيين تجري كلها وفقا لمبدأ (عدم) التناقض (وهو ما تستوجبه طبيعة اليقين الضروري) اعتقدنا ان المبادئ تعرف ايضا بفضل مبدأ (عدم) التناقض » وهو ما اخطأ فيه « محللو العقل البشري » (160) لأن ما يصح على المنهج الاستدلالي لا يصح على المبادئ الرياضية فاذا كانت دقة الاستدلال تقضي باعتبار مبدأ الهوية مبدأ اوليا يضمن الاتساق الصوري فان اكتساب تلك المبادئ التي ينطلق منها الاستدلال يستوجب عنصرا اخر غير العنصر المنطقي ليكون ممكنا . فمبدأ الهوية وحده لا يمكننا من الخروج من النقطة الى المستقيم ومن المستقيم الى السطح الخ ... وليس من تحليل مفهومي يضمن هذا المرور كما انه لا يمكن بلوغ ذلك استنادا الى التجربة (161) وبالتالي كانت « كل معرفة رياضية لها هذه الخاصية وهي انه يتوجب عليها بادية ذي بدء ان تستحضر مفهومها في الخدس قبلها (...) وهي لا تستطيع بدون تلك الوساطة ان تتقدم خطوة الى الامام » (162) .

لنضع اذا ان القضايا المنطقية قضايا قبلية تحليلية وان القضايا الرياضية قبلية تركيبية وان الاولى ذهنية مجردة والثانية حدسية حسية ولكن هذا الفرق على اهميته لا يجعل من الرياضيات « علم الواقع » وعليه فلا ينبغي الخلط بين الاحكام التركيبية القبلية الرياضية والاحكام التركيبية الفيزيائية وهو تمييز اخر لا بد من القيام به داخل مجال المعرفة العلمية ذاتها .

(160) ن.ع.م. ص 40 .

(161) ن.ع.م. ص 47 .

(162) المقدمة ص 42 . الفقرة 7 (* 37) .

III.2.ج) صحيح ان كانط يضيف الى المفاهيم الرياضية « واقعا موضوعيا » (163) الا انه يميز بانتظام بين موضوعية المفهوم الرياضي وموضوعية المفهوم الفيزيائي .

ان المفهوم الرياضي لا يعتبر موضوعيا الا بالمقارنة مع المفهوم المنطقي اما بالمقارنة مع المفهوم الفيزيائي فلا موضوعية فعلية له (164) .

فاذا سلمنا بما بينه « نقد العقل الخفض » من ان المفاهيم الرياضية من جهة ما هي مفاهيم حسية قبلية « أساسها الاسكيمات » (165) واذا كانت تلك الاسكيمات من « انتاج الخيال » (166) فان فراغ العلم الرياضي يصبح اظهر للعيان لانه علم يستند في اخر التحليل الى الخيال الخلاق .

وبالفعل فانه اذا كانت « الاسكيمات » شرط امكان الموضوعية الرياضية فانها لا تشكل تموضعا فعليا لمفاهيمها . فالاسكيمات عند كانط هي الشروط الوحيدة والحقيقية التي تمكن من ان نعطي المفاهيم علاقة بموضوعات وبالتالي دلالة » (167) . ولكن اكتساب تلك الدلالة لا تشكل بعد تموضعا حقيقيا وان كنا خرجنا بفضلها من منطقة المفاهيم المجردة (الصورية) .

(163) الرد ص 34 . (* 37) .

(164) من المؤشرات الدالة على ذلك من بعيد ان ما تتصف به الرياضيات من ضرورة وكونية لم ينكرها الربيون انفسهم (المقدمة الفقرة الرابعة) يبحث على الاعتقاد انها علم محكوم عليه بضرب من الفراغ .

(165) ن.ع.م. ص 152 .

(166) ن.ع.م. ص 152 .

(167) ن.ع.م. ص 155 .

ولهذه الاسباب العميقة يدعو كانط الى التمييز بين انواع ثلاثة من الامكان : — أ) الامكان المنطقي . — ب) الامكان الحدسي . — ج) الامكان المتعالي .

فالامكان المنطقي لمفهوم ما يعنى عدم تناقضه . والامكان الحدسي لمفهوم ما يعنى ان يوافق ذلك المفهوم حدسا حسيا معيننا واما الامكان المتعالي لمفهوم ما فمعناه ان يوافق ذلك المفهوم موضوعا ما (168) .

الامكان الاول يدرك وفقا لمبدأ عدم التناقض والثاني وفقا لمعطيات الحس القبلي والثالث وفقا لعنصر « الواقع » بما هو عنصر كائن « خارج المفهوم » (169) مستقل انطولوجيا عن الفكر ذاته وان كان ادراكه لا يتم ابستمولوجيا الا من خلال مقولات الفكر وصوره ومباده .

وعلى هذا النحو يكون الامكان الحدسي وسطا بين امكانين : المنطقي والمتعالي اي « الفعلي » (170) فاذا قارناه بالأول كان عينيا Concret وإذا قارناه بالثاني كان مجردا بمعنى انه لا يمكن من تعريف « موضوع حقيقي » وانما « شبه موضوع » Quasi-objet كما يقول جيل فيلمان J.Vuillemin (171) .

لقد بدا لكانط ان استقلال الممارسة الرياضية عن معطيات التجربة يبعث على الشك في وجود منتجات تلك الممارسة كما اقترن عنده يقين

(168) ن.ع.م. ص 221 .

(169) ن.ع.م. ص 216 .

(170) ن.ع.م. ص 221 .

(171) الفيزيا والميتافيزيقا عند كانط (*) (42) . انظر بالخصوص الفصل الاول ، راجع نقد العقل الخصر ص 502 حيث يبين . كانط انه بإمكانى ان اعرف مفهومه الرياضي لاننى شكلته بنفسى ولكننى لا استطيع القول انى بذلك عرفت موضوعا حقيقيا .

العلم الرياضي الداخلي بتردد خارجي يخص موضوعاتها اذ يبدو كما يقول كانط في نقد العقل المحض⁽¹⁷²⁾ انه بالامكان معرفة المثلث انطلاقا من مفهومه المستقل عن التجربة لاننا نستطيع فعلا ان نعطي ذلك المفهوم قبلنا موضوعا اي ننشيه . ولكن « لما كان هذا الانشاء ليس الا صورة لموضوع فان المثلث لن يكون الا من انتاج الخيال ويبقى امكان الموضوع امكانا مشكوكا فيه ... »⁽¹⁷³⁾ ويضيف كانط في موضع اخر من الكتاب نفسه وعن الموضوع نفسه مبينا اننا نستطيع « اكتساب معارف قبلية بالموضوعات (في الرياضيات) ولكن من جهة صور تلك الموضوعات فحسب »⁽¹⁷⁴⁾ اي ان المفاهيم الرياضية تعرف بكنهه (essence) الاشياء لا بطبيعتها (nature) كما يقول نص « المبادئ الميتافيزيقية »⁽¹⁷⁵⁾ .

ونتيجة لذلك وجب التمييز بين نوعين من الاحكام التركيبية القبلية : احكام تركيبية قبلية موضوعها الحدوسات المحضة وأخرى موضوعها الوجود الفعلي اي الطبيعة وهذه الخاصة تجعل من تلك الاحكام احكاما ذات « دلالة متعالية »⁽¹⁷⁶⁾ تبقى الرياضيات بالضرورة دونها .

ويترتب عن هذا الفرق ان المفاهيم الرياضية لا تشكل « بذاتها معارف »⁽¹⁷⁷⁾ ولكنها تصير معارف بفعل عنصر اخر يخالف لها هو

(172) ن.ع.م. ص 203 .

(173) ن.ع.م. ص 203 . خط التشديد مني .

(174) ن.ع.م. ص 124 . راجع في المعنى نفسه ن.ع.م. ص 496 — 497 .

(175) المبادئ الميتافيزيقية ص 7 الملحوظة رقم 1 . (* 43) .

(176) ن.ع.م. ص 496 وراجع ايضا التقدم ص 79 .

(177) ن.ع.م. ص 124 — 125 .

العنصر الفيزيائي ولذا فان الرياضيات لا تتموضع الا ملتحمة بالعلم الفيزيائي . « ان المفاهيم الرياضية لن تعنى شيئا على الاطلاق اذا لم نكن قادرين باستمرار على اجلاء دلالتها على مستوى الظواهر (الموضوعات الخيرية) » (178) . اي ان موضوعية المفهوم الرياضي لا يتحقق الا على مستوى تطبيقه على التجربة (179) .

وعلى هذا النحو اصبح بإمكاننا ان نسطر خطوط التمايز بين هذه الانواع الثلاثة من القضايا التي تشكل في مجموعها المجال العلمي وان نحدد بدقة معاييرها :

- أ) القضية المنطقية بما هي قضية تحليلية مجردة .
- ب) القضية الرياضية بما هي قضية تركيبية قبلية ذاتية .
- ج) القضية الفيزيائية بما هي قضية تركيبية قبلية موضوعية .
- أ) المعيار المميز للنوع الاول هو مبدا عدم التناقض وحده .
- ب) المعيار المميز للنوع الثاني هو مبدا عدم التناقض والتوافق مع الحدس .
- ج) المعيار المميز للنوع الثالث هو مبدا عدم التناقض والتوافق مع الحدس والتجربة الخارجية .

(178) ن.ع.م. ص 218 . راجع ايضا في المعنى نفسه المقدمة . الفقرة 13 ص 51 : « ان الرياضيات المحضة وخاصة الهندسة المحضة لا تقدر على امتلاك واقع موضوعي الا بشرط ان تنطبق على موضوعات الحواس » .

(179) ن.ع.م. ص 163 . انظر ايضا ن.ع.م. ص 161 .

بقي الآن ان نرسم خط التمايز بين المجال العلمي ذاته والمجال الفلسفي وهي المهمة التي باشرها كانط دائما انطلاقا من الموازنة بين الفلسفة والرياضيات . ولعل هذه الاهمية الكبيرة التي يوليها الى القضية الرياضية تعود اسبابها اولا الى طبيعة الرياضيات ذاتها بما هي علم مستقل عن التجربة وثانيا الى وظيفتها المركزية في انشاء علم الطبيعة (180) وثالثا الى دورها المغربي داخل الانساق الفلسفية (181) .

III.3.أ) فما يغري الفلاسفة وهم ينشؤون انساقهم الميتافيزيقية ما يوجد بين الرياضيات والميتافيزيقا من « اشتراك المنشأ » (182) اذ ان « العلمين » يمثلان معارف قبلية . ومن مفعولات هذا الاشتراك في المنشأ ان فسدت فكرة الميتافيزيقا على ايديهم (183) اذ ان الفلاسفة ركزوا على ذلك التماثل متناسين الفوارق في المنهج وهو الامر المهم (184) .

فالتمييز بين الفلسفة والرياضيات لا يتم انطلاقا من فرق في موضوع كل من العلمين ولا في مصدرهما وانما انطلاقا من خصوصية منهج كل

(180) انظر المبادئ الميتافيزيقية ص 11 . وص 12 حيث يؤكد كانط انه لا يوجد في اي نظرية خاصة بالطبيعة من علم الا بقدر ما يوجد فيها من رياضيات .

(181) راجع المقال ص 33 حيث يقول كانط ان الفلاسفة يستحذون — بحكم شدة رغبتهم في ادراك اللامحسوس — على المفاهيم الرياضية ليصنعوا « اوهاما لطيفة » .

(182) ن.ع.م. ص 564 — 565 .

(183) ن.ع.م. ص 564 .

(184) ن.ع.م. ص 498 — 499 . في موضع اخر من نقد العقل المحض يقول كانط : « ان الهندسة والفلسفة شيان مختلفان اشد الاختلاف » ن.ع.م. ص 501 . الفكرة نفسها في صفحة 946 من ن.ع.م. لاحظ كيف ان كانط يستعمل تارة لفظ فلسفة واخرى لفظ ميتافيزيقا والحقيقة ان نصوص كانط تسمح بتمييز صريح بين الفلسفة والفلسفة المتعالية والميتافيزيقا . غير ان طبيعة العمل الذي بين ايدينا لا تستوجب هذه التدقيقات ولذا فنحن نهملها مؤقتا .

منهما . فمن حيث المصدر فهو واحد : العقل المحض ومن حيث الموضوع فانه يمكن ايضا ان يكون واحدا اذ ان الذين ذهبوا الى تمييز الفلسفة عن الرياضيات باعتبار ان الاولى موضوعها **الكيف** والثانية موضوعها **الكم** انما اخذوا النتيجة مأخذ السبب (185) لأن شكل المعرفة الرياضية هو الذي يجعل هذا العلم لا يعنى الا بالمقادير (186) وليس العكس كما قد يظن . وبالتالي فان الموضوع لا يحدد فرقا اساسيا بين المعرفتين حيث ان الفلسفة « تعنى كالرياضيات تماما بالكم مثل الكلية واللامتناهي الخ ... والرياضيات تهتم ايضا بالفرق بين الخطوط والمساحات بما هي افضية ذات كفيات متعددة وتتواصل الامتداد من جهة ما هو احد كفياته » (187) .

لذلك ركز كانط على تمثي العقل في كل من « المعرفتين » فالممارسة النظرية الرياضية تستند الى تركيب المفاهيم بينما تستند الممارسة النظرية الفلسفية الى تحليل المفاهيم باعتبار ان الاولى تنشئ موضوعها والثانية تتلقاه . ويقال عن الموضوع انه منشأ حين يكون « وجوده » مترتب عن تعريفه بينما يقال عن الموضوع انه معطى حين يكون وجوده سابقا عن تعريفه . ان الرياضي ينشئ المخروط « بان يتصور بحرية مثلثا يدور حول احد اضلعه » (188) . اما الزمن فهو معطى قبل تعريفه ونحن نلقاه بادىء الامر في ضرب من الاحساس المباشر او الحدس الغامض او في اي ضرب من ضروب « المعرفة » قبل الفلسفية التي تستوجب ان يحلل

(185) ن.ع.م. ص 494 .

(186) المرجع نفسه .

(187) ن.ع.م. ص 494 - 495 .

(188) ابحاث ص 30 .

الفيلسوف محتواها ويميز عناصرها ويدقق دلالاتها (189) . في الحالة الاولى لا هم للفكر الا بابداعه الذاتي الذي يقوم منه مقام مبدا التعقل والوجود معا وفي الحالة الثانية حيث يتعلق الامر بالمعطيات المستقلة بوجودها فان الفكر يتصل بشيء خارج عنه وليس له الا ان يحاول معرفتها عن طريق تحليلها .

وقد يظن — وهو الوهم الذي سقطت فيه الذهنية « (intellectualisme) — انه بوسع الفيلسوف ان يتصور بحرية جوهرها ماذا عقل ولكن هذا التعريف ليس الا مجرد تعريف « نحوي » لا ينتج الا كائنا خياليا . ان مونادة لاينيتر « الغافية » مجرد تلبسة خيال ومن الخطا ايضا ان يظن انه بامكان الرياضي تقديم تعريفات تحليلية اذ ان هذا العمل زائد عن حاجة الرياضي (190) .

ومن ثم وجب الاعتراف بان هاتين المعرفتين — على الرغم من وحدة المنشاء والاشترك في الموضوع — تختلفان في كيفية معالجة ذلك الموضوع وهو العنصر الاساسي الذي يركز عليه كانط . « ففي حين تقف (الفلسفة) عند مفاهيم عامة لا تستطيع الرياضيات ان تفعل شيئا بتلك المفاهيم وحدها فتسرع لتستنجد بالحدس حيث تعتبر المفهوم عيانيا « in concreto » .

III. 3. ب) ومفهوم الانشاء هذا يحدد بدوره الفرق بين لغة الرياضيات

(189) كان القديس اوغستين St. Augustin يقول اعتقد انني اعرف الزمن ولما سئلت عنه اكتشفت اني اجهله .

(190) بحوث . 31 .

(191) ن.ع.م. ص 495 . انظر ن.ع.م. ص 17 حيث يجعل كانط الاستنجد بالحدس القبلي اصل الثورة الفكرية التي انتجت الرياضيات علما محضا .

ولغة الفلسفة . فكلاهما يستعمل الرموز ولكن بطريقتين مختلفتين . ففي الحساب والجبر تستعمل الرموز بدل الاشياء وفي الهندسة تستخدم رموز متعينة لتحديد موضوعات عامة . « فلكي نعرف — على سبيل المثال — خاصيات كل الدوائر نرسم دائرة واحدة نسطر فيها خطين بدل كل الخطوط الممكنة التي تتقاطع فيها وتعتبر — انطلاقا منهما — عيانيا — القاعدة العامة لعلاقات الخطوط المتقاطعة داخل كل الدوائر » (192) . وفي كل الحالات فان الانشاء الرياضي يستبدل مجموعة المفاهيم المجردة بمجموعة تصورات متعينة حسية وهو استبدال مشروع بحكم التطابق الكلي في الرمز المعمول به بين الدال والمدلول .

اما « المعرفة الفلسفية » فهي — على العكس من ذلك — محرومة من هذا الامتياز اذ عليها دائما ان تعتبر العام مجردا IN ABSTRACTO (193) وهو حرمان مترتب عن التفاوت في اللفظ الفلسفي بين الدال والمدلول ذلك ان رموز الفلسفة ليست موحدة الدلالة ولا هي واضحة ومتميزة وبالتالي كان على الفيلسوف ان يحللها وان يسعى تدريجيا الى فض محتوياتها .

فاذا اراد الرياضي مثلا ان يبين ان المكان يقبل القسمة الى ما لا نهاية له فانه يكفيه ان يأخذ خطا مستقيما يقطع على عمود خطين متوازيين وانطلاقا من احد المتوازيين المذكورين يرسم خطوطا اخرى تقطع العمودي وهكذا يتعرف بيقين كاف انطلاقا من ذلك الرمز على ان القسمة يجب ان تتواصل الى ما لا نهاية له (194) .

(192) ابحاث ص 32 .

(193) ن.ع.م. ص 505 .

(194) ابحاث ص 32 — 33 .

اما اذا اراد الفيلسوف ان يبين مثلا ان كل جسم يتركب من جواهر بسيطة فعليه اولا ان يتأكد ان الجسم يتركب بوجه عام من جواهر وان ذلك التركيب هو بالنسبة اليها حالة عرضية يمكنها ان توجد بدونها وبالتالي ان كل تركيب في جسم ما يمكن تصوره غير موجود ومع ذلك تكون الجواهر التي يتركب منها موجودة وانه لما كان ما تبقى من المركب عندما تنحل كل التركيبات بوجه عام بسيطا فان الجسم يجب ان يكون مركبا من جواهر بسيطة » (195) .

ان هذين المثالين اللذين يسوقهما كانط كفيلا باظهار مقصده : فالانشاء الرياضي مكتمل دائما اما التحليل الفلسفي فمفتقر بالضرورة الى ذلك الاكتمال . ولعل ذلك ما يجعل الرياضيات لا تحتوي الا على قدر يسير من المفاهيم غير المحللة مثل الوحدة والكثرة والمكان ... بل الحقيقة انه ليس للرياضيات بما هي علم ان تحللها (196) . اما في الفلسفة فالمفاهيم غير المحللة لا حصر لها ! (197) .

III.3.ج) ان اكتمال الانشاء الرياضي بما هو منتج لمعرفة عقلية بتوسط انشاء المفاهيم (198) ولا اكتمال التحليل بما هو منتج لمعرفة عقلية بتوسط تحليل المفاهيم (199) يطرحان مشكلا على غاية من الاهمية .

(195) ابحاث ص 33 .

(196) انظر ابحاث ص 33 — 34 حيث يبين كانط ان الرياضيات تستعمل تلك المفاهيم وليس لها ان تحللها باعتبار ان تحليلها من خصائص معرفة اخرى على افراض انها موجودة اوانها ممكنة .

(197) ابحاث ص 33 — 34 . يذهب كانط الى اكثر من ذلك فيعتبر ان الكثير من المفاهيم الفلسفية غير قابلة للتحليل مثل التصور ، التواجد ، التابع ، ومن التصورات ما لا يحلل الا جزئيا مثل المكان والزمان والاحساسات ، كالاحساس بالقبح والجمال والروعة ...

(198) ن.ع.م. ص 419 — 495 الخ ...

(199) المرجع نفسه .

ذلك ان الفلسفة في كل اشكالها التاريخية تقريبا (200) اتخذت باستمرار شكل النسق النظري . والمفارقة تكمن في الفرق القائم بين لا اكتمال التحليل الفلسفي ونسقيتها سيما وان تلك النسقية تمثل العنصر المنطقي الفعال الذي يخرج بالفلسفة من دائرة « وجهات النظر » او منطقة التعبير عن « صيد الخاطر » او عن « رؤية للعالم » (Weltanschauung) ليسمو بها الى مستوى النظرية التي يدعي العلمية وبالتالي الكونية والضرورة والموضوعية مثلها في ذلك مثل العلم وهو ما من شأنه ان يضفي على عبارة « فلسفة علمية » دلالة قد تسقط معها كل التمييزات النوعية التي يقيمها كانط بين الفلسفة عامة والعلم .

والحقيقة ان كل قول لا يرقى الى مصاف العلمية الا متى اتخذ شكل النسق النظري وليس التنسيق مجرد عملية خارجية تنظم بها مجموعة من القضايا في اسلوب ما وانما هي ما به انتظام تلك القضايا وفقا لتولدها المنطقي الداخلي وتاليها حسب ما تقتضيه علاقة السابق باللاحق في سلسلة الاستدلالات المتصلة الحلقات .

ذلك ما اكده كانط بوضوح حين اعتبر ان قولاً ما لا يشكل نظرية الا متى بني وفقاً « للطريقة الوثوقية » La Méthode dogmatique مشيداً بفولف Wolf الشهير الذي اعطى المثال لما يجب ان يكون عليه المعمار العلمي وما يتطلبه من « وضع المبادئ والتحديد الجلي للمفاهيم والدقة المطلوبة في البراهين بشكل يمنع القفزات المتهورة في بلورة الاستنتاجات » (201) . فالعلم لا يكون الا برهانياً (= وثوقياً) (202)

(200) ربما باستثناء نيشة .

(201) ن.ع.م. ص 27 .

(202) ن.ع.م. ص 26 .

مستندا الى مبادئ يقينية (203) . ولذا فان الذين يرفضون منهج فولف او المنهج الوثوقي في الفلسفة انما هم في الحقيقة يرفضون العلم ذاته « ويحولون اليقين الى ظن وحب الحكمة الى حب الظن » (204) .

غير ان هذا التشاكل الصوري لا ينبغي ان يدفعنا الى الاعتقاد ان الفلسفة والرياضيات علمان من طبيعة واحدة فيلغى الفرق لفائدة التماثل ويكفى لذلك ان نبين « انه ليس بامكان الفلسفة ان تعطي او ان تقلد اي عنصر من هذه العناصر » (205) التي تشكل نسق العلم الرياضي (التعريفات — البديهيات — البرهان) « بالمعنى الذي يعطيه لها الرياضي وأن المهندس اذا ما استعمل مهنجه في الفلسفة فانه لا يبنّي الا قصورا من ورق وان الفيلسوف اذا ما طبق منهجه في مجال الرياضيات فانه لا ينتج الا هذيانا ... » (206) فالفلسفة والرياضيات معرفتان نسقيتان ولكن طبيعة العناصر المكونة لنسق كل منهما مختلفة فيما بينها بحكم اختلاف المنهج (انشاء المفاهيم — تحليل المفاهيم) وبحكم اختلاف علاقة الدال والمدلول (علاقة تطابق في الحالة الاولى — علاقة تفاوت في الحالة الثانية) في صلب لغة كل علم من العلمين . فالفلسفة يمكنها ان تسعمل تعبيرات الرياضي (تعريف بدئية — برهان) دون اهمال الفوارق الدلالية (Sémantique) بين الاستعمالين حتى لا تقع الفلسفة في وهم ادعاء علمية الرياضيات .

أ) التعريف: « ليس التعريف — وفقا لدلالة اللفظ — إلا عرضاً

(203) المرجع نفسه .

(204) ن.ع.م. ص 27 .

(205) ن.ع.م. ص 501 .

(206) ن.ع.م. ص 501 .

اصوليا لمفهوم محدد جلي لشيء ما (عرضا عيانيا) « (207) — فالأصولية هي شرط اكتماء القضية التعريفية بذاتها حتى لا يكون التعريف مندرجا في سلسلة ارتدادية لامتناهية لكون التعريف ذاك في حاجة الى دليل والدليل في حاجة الى دليل الخ... — وهذا الشرط الاول يستلزم شرطا ثانيا وهو تحدد التعريف وذلك يعني انتفاء اية خاصية زائدة عن الخاصيات التي يتضمنها التعريف — وهذا الشرط الثاني يستوجب بدوره شرطا ثالثا هو الجلاء (الظهور) اي وضوح تلك الخاصيات المكونة للمفهوم الذي نعرفه (208) .

ان الاصولية والتحدد والجلاء هي مميزات التعريفات المنشأة وحدها وبالتالي وجب التمييز بينها وبين ماشاكلها صوريا مع القضايا ونعني بذلك — وفقا للنص الكانطي — الوصف الخبري (description empirique) والعرض الفلسفي (exposition philosophique) .

فالوصف الخبري قول يظهر (209) الخاصيات المحسوسة لشيء ما وهي عملية منقوصة بالضرورة لأن تلك الخاصيات تزيد وتنقص وفقا لمدى تعمقنا في دراسة ذلك الشيء فبإمكان احدا أن يدرك من الذهب وزنه ولونه ومتانته الى غير ذلك من خصائصه وان يجهل خواص اخرى مثل انه لا يصدأ ثم ان تقدم العلم الكيمياوي قد يلغى بعض تلك التحديدات الاولى او يزيد اليها تحديدات لم تكن معروفة وبالتالي فان فكرة

(207) ن.ع.م. ص 501 . راجع ايضا ترجمة تيسو Tissot لنقد العقل المحض . باريس 1864 . الجزء

الاول ص 326 .

(208) ن.ع.م. ص 501 . الملحوظة .

(209) ن.ع.م. ص 501 .

الذهب تبقى دائما غير متحددة ومن ثم امتنع القول بوجود تعريف خبري مابالنسبة الى كل الاشياء المعطاة بعديا (210) .

وليس لنا ايضا ان « نعرف اي مفهوم معطى قبلنا » مثل الجوهر او العلة او الحق او الانصاف (211) بحكم التفاوت بين الدال والمدلول في هذه الرموز الفلسفية . ان تحليل أي من هذه المفاهيم لا يكتمل البتة ولذا فهو باق بالضرورة « احتماليا » (212) مفتقرا الى « اليقين الضروري » (213) . ولذا وجب القول بعرض فلسفة لا بتعريف فلسفي الا على نحو غير دقيق يكون دائما مدعاة للشك (214) .

ونتيجة لهذه الفوارق بين التعريف والوصف والعرض وجب الاقرار بانه ليس من مفاهيم تقبل التعريف الا المفاهيم التي تنشأ عن « تركيب ارادي قبلي » (215) وهي خاصية المفاهيم الرياضية وحدها .

(ب) البدهيات : هي « مبادئ تأليفية قبلية و يقينية بشكل مباشر » (216) وهذه الخاصيات الثلاث (التأليفية — القبلية — اليقين المباشر) لا تتوفر كلها مجتمعة الا في المبادئ الرياضية وحدها بما هي « مبادئ حدسية » (217) دون المبادئ الفلسفية بما هي « مبادئ نظرية » (218)

(210) ن.ع.م. ص 501 .

(211) ن.ع.م. ص 502 .

(212) ن.ع.م. ص 502 .

(213) ن.ع.م. ص 502 .

(214) ن.ع.م. ص 502 .

(215) ن.ع.م. ص 502 .

(216) ن.ع.م. ص 504 .

(217) ن.ع.م. ص 504 .

(218) ن.ع.م. ص 504 .

(Principes discursifs) وإذا كانت الرياضيات تستند الى بدهيات بالمعنى الذي ذكر فلأنها تنشئ مفاهيمها في حدس الموضوع قبلها ومباشرة ومثاله ان « ثلاث نقاط تكون دائما في مستو » (219) . اما قولنا ان لكل ما يحدث علة فذاك قول لا يشكل مبدءاً يقينيا بشكل مباشر لأن ارتباط العلة بالمعلول يستدعي عنصراً ثالثاً هو العنصر الزمني في التجربة ولا يمكن لنا ان نعرف ذلك المبدأ استناداً الى تحليل المفاهيم وحدها (220) فهو اذا مبدءاً مستنبط او مشتق اي ليس مبدءاً على وجه الدقة (221) ولذا « فليس للفلسفة اذا بدهيات وليس لها الحق البتة في ان تفرض مبادئها القبلية على نحو مطلق جداً بل عليها ان تجتهد لتبرر حقها فيها عن طريق استنباط عميق » (222) .

ج) البراهين : اذا لم يكن للفلسفة تعريفات وبدهيات فانه لن يكون لها — على وجه الدقة — براهين . وهو ما يبينه كانط مميزاً بين الحجة الخبرية (argument empirique) والدليل الفلسفي (preuve philosophique) والبرهان الرياضي (démonstrative mathématique) (223) . فاذا سلمنا بان « الدليل اليقيني بما هو حدسي هو وحده الذي يمكن ان يسمى برهاناً » (224) فان الحجة الخبرية لا تشكل برهاناً بشكل من الاشكال لأن المعرفة التجريبية مهما كان نوعها ليست متصفة بالضرورة واذا سلمنا بان اليقين الحدسي لا يمكن ان ينتج عن مفاهيم قبلية مهما كانت

(219) ن.ع.م. ص 504 .

(220) ن.ع.م. ص 504 .

(221) ن.ع.م. ص 204 .

(222) ن.ع.م. ص 505 . انظر ترجمة نيسو المشار اليها اعلاه ص 332 .

(223) ن.ع.م. ص 505 .

(224) ن.ع.م. ص 504 .

ضرورة ترتب عن ذلك انه لا برهان الا في الرياضيات بما هي علم يستنبط معارفه من انشاء المفاهيم عيانيا وهو ما لا تستطيعه الفلسفة بحكم انها معرفة بتوسط تحليل المفاهيم .

« وعن كل ذلك يترتب انه لا يليق بطبيعة الفلسفة ، خاصة في مجال العقل المحض ، ان تتكلف المظهر الوثوقي وان تتزين بصفة الرياضيات وشعاراتها ، إذ انها لا تنتمي الى نوع ذلك العلم (...) تلك ادعاءات خرقاء لن تفلح ابدا ... (225) .

ولكن يبدو لنا — على الرغم من هذا الحسم الجلي — ان الكانطية لم توفق في حل مسألة التمييز بين العلم والفلسفة توفيقها في طرحها فمعالم التمايز التي يقيمها كانط داخل المجال العلمي اولا وبين مجال الفلسفة ومجال العلم ثانيا تحولت الى معالم فصل تكرر الفرق وتمحو التماثل او على الاقل تقتصبه الى حد التقارم فضلا عن ان ذلك الفصل نفسه لا يبدو لنا سليم الاسس النظرية .

فالمصادرة الاساسية التي يفترضها ذلك التمييز الكانطي (الفصل) تقوم على القول بحدسية العلم الرياضي حدسية تميزه عن المنطق بما هو علم ذهني مجرد غير قادر على تمكيننا من إدراك الواقع كما يقول « الفيزيائيون الرياضيون » منذ انفجار الثورة العلمية الحديثة على أيدي الفاتحين : غاليلي وديكارت ونيوتن (226) .

(225) ن.ع.م. ص 505 . انظر ايضا في المعنى نفسه ن.ع.م. ص 498 — 499 — 500 —

501 ون.ع.م. ص 496 — 493 الخ ...

(226) راجع في هذا الصدد — شولتز : تاريخ المنطق (*) (45) خاصة بداية من ص 79 — بلانشيه :

المنطق وتاريخه (*) (46) خاصة بداية من ص 189 — مجموعة بورباكي : تاريخ الرياضيات (*) (47) خاصة بداية ص 15 .

غير انه يبدو لنا ان هذا الاساس الحدسي لبس متجانس المثانة النظرية في كل فروع العلم الرياضي التقليدية اي الهندسة والحساب والجبر . ولا يعد ذلك مأخذاً بالنظر الى تطور الرياضيات بعد كانط فحسب وانما ايضا بالنظر الى فلسفة العلوم الكانطية ذاتها وهو الامر المهم في تقديرنا .

كان شارل سيروس Ch. Serrus من المتحاملين — مثله في ذلك مثل Couturat — على فلسفة الرياضيات الكانطية حين اعتبرها نظرية أثقلت كاهل العلم الرياضي اكثر من مائة سنة (227) ووجه المغالاة هنا يتمثل في انه ليس من فلسفة يمكنها ان تعوق علما ما عن تقدمه طويلا وفي ان الحدس — وهو الاهم لم يحج من المجال الرياضي سواء على مستوى الابتكارات الجديدة او الاستدلال او التأمل الاستيمولوجي وذلك على الرغم مما حققته التبديعية المعاصرة (Axiomatisation) من انتصارات اكدت تفوق لاينيتز على كانط في مجالات عديدة .

الا ان الخصام النظري الرفيع بين القائلين بـ « منطقة الرياضيات » (logicism des mathématiques) والقائلين بـ « ترويض المنطق » (mathématisation de la logique) لم يحسم بعد فبوانكري Poincaré مثلا يؤكد ضرورة حضور الحدس في العلم الرياضي ويعتبر ان المنطق الصرف لا يؤدي الا الى قضايا هي من قبيل تحصيل الحاصل (Tautologies) وبالتالي كان لا بد من توفر عنصر اخر غير العنصر المنطقي لانشاء الهندسة والخبر وهو الحدس . (228) .

وكان فراخه Frege يؤكد بدوره ان ما بقي من المثالية الكانطية هو

(227) سيروس : الحسية المتعالية (*) (48) ص 18 .

(228) قيمة العلم (*) (48) ص 20 — 29 .

بالذات فلسفة الرياضيات اذ من « مزايا كانط الكبيرة ان ميز الاحكام التحليلية عن الاحكام التركيبية وكشف عن الطبيعة الفعلية لحقائق الهندسة عندما وصفها بالتركيبية القبلية » (229) .

فلنسلم اذا جدلا وبصرف النظر عن تطور العلم الرياضي بعد كانط وعن تطور الهندسة بالخصوص مع ريمان ولوباتشيفكي بوجاهة النظرية الكانطية في حدسية الرياضيات . الحقيقة انه يبدو لنا ان مصاعب النظرية الكانطية تظل قائمة بالرغم من ذلك التسليم الاجرائي وهو ما يقوم دليلا على ان مصاعبها تلك داخلية اكثر مما هي خارجية وما يشير الى ذلك انه عندما يتحدث كانط عن الرياضيات فهو يستمد امثله من الهندسة اكثر بكثير مما يستمدها من الحساب وخاصة من الجبر .

« فالحسية المتعالية » (Esthétique Transcendantale) في « نقد العقل المحض » تجعل من حدس المكان اساس الهندسة باعتبار « ان المكان تصور ضروري قبلي (...) وعلى هذه الضرورة يتأسس اليقين القطعي لكل المبادئ الهندسية وامكانية انشائها » (230) ولكن كانط لا يثير مسألة اساس الحساب والجبر بشكل جلي (231) .

(229) فراحة : اساس الحساب (*) (49) . الفقرة 89 . خاصة الصفحة 213 . والحقيقة ان المشيدين بالنظرية الرياضية الكانطية كثيرون . راجع مثلا باث : الاسس المنطقية للعلم الرياضي (*) (50) ص 150-172 حيث يعرض خاصة نظرية بروفار Brouwer . راجع ايضا كومباس Combes : اساس الرياضيات (*) (51) .

(230) ن.ع.م. ص 56 .

(231) ولزهد التدقيق نقول ان نص « الحسية المتعالية » يشير الى ان الزمان اساس « بعض البديهيات مثل ان ازمة مختلفة لا تتزامن وانما تتعاقب » (ن.ع.م. ص 61) ويؤكد ايضا ان « الزمان يؤسس فكريا التغير والحركة » (ن.ع.م. ص 62) ولكنه لا يثير مسألة الجبر بالخصوص وهو جزء من العلم الرياضي الذي يؤكد كانط انه متكون من احكام تركيبية قبلية يعول عليها تعويلا كليا ومركزيا لحل المشكل الرئيسي الذي يطرحه نقد العقل المحض وهو : « كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة ... ؟ » .

وهذا الاحجام عن الايضاح يتصادى مع ما نجده من ترد في كتابات ما قبل الفترة النقدية. ففي مقال سنة 70 يجعل كانط من المكان اساس الهندسة ويترك الزمان مترددا بين الميكانيكا المحضة والحساب : « ان الرياضيات المحضة تعتبر المكان في الهندسة والزمان في الميكانيكا المحضة . وهناك مفهوم يرتبط بهما ولكن كان في ذاته ذهنيا (= مجردا) فان انجازه في المحسوس يتطلب مع ذلك اعانة مفهومي المكان والزمان (...) وهو مفهوم العدد » (231) .

اما في « المقدمة » اي بعد حوالي السنتين من ظهور « نقد العقل المحض » فان كانط يجعل من حدس المكان دائما اساس الهندسة ويضيف ان « الحساب يشكل بنفسه تصوره للعدد بتوسط اضافة الوحدات المتتالية في الزمن والميكانيكا بوجه خاص لا يمكنها تشكيل تصوراتها للحركة الا بواسطة تصور الزمن » (232) فهل يؤسس الحساب اذا على الزمان والمكان معا ؟ او على الزمان ولكن بدرجة اقل من الميكانيكا ؟ وماذا عن الجبر ؟ .

ان تردد كانط فيما يخص علم الجبر يلمس على مستوى التمييز الذي اعتقد انه لا بد منه بين الجبر والحساب : فلنقل معه اذا ان الجبر مثلا يعنى « بالكم اللامتعين » (س،ص،ك...) وان الحساب يعنى « بالعدد حيث تكون نسبة المقادير الى الوحدة نسبة محددة » (233) . ولنسلم — تبعا لذلك — ان الكم الحسابي كم معدود وان الكم الجبري كم مرموز

(231) مقالة 70 ... الجزء الثاني — الفقرة 12 ص 41 .

(232) المقدمة . الفقرة العاشرة — ص 45 . خط التشديد مني . فاستعمال عبارة « توجه خاص »

ندل على تردد كانط في تأسيس الحساب والميكانيكا . فضلا عن عدم استقراره على رأي يخص الجبر وأساسه .

(233) أبحاث ص 32.

اليه . ونتيجة لهذين المقدمين لا يكون الرمز الجبري الا علامة (Signe) على المفاهيم الحسابية كما يشير الى ذلك كانط عرضا في « نقد ملكة الحكم » (234) . وعلى هذا النحو لا يكون الفرق بين الحساب والجبر الا فرقا في الصياغة التعبيرية (expression) . واذا اضفنا الى ذلك ان كلا من الحساب والجبر يمارسان تجريدا يطرحان جانبا الاشياء المحسوسة المقدرة (235) كان الجبر يفوق الحساب بتجريد اخر ثان يستبدل فيه الاعداد بالرموز . وعندها الا يكون الجبر علما مجردا ؟

تلك هي على الاقل النتيجة التي اعترف بها كانط نفسه في رسالته الى رهبارغ Rehberg بتاريخ 25 ديسمبر من سنة 1790 (236) اي بعد صدور الطبعة الثانية من « نقد العقل المحض » . جاء في الرسالة المشار اليها « ان المفهوم المحض للجذع التربيعي لمقدار ايجابي = س مثل الذي يتحدث عنه الجبر ليس في حاجة البتة الى اي تاليف (تركيب) في الزمن وكذلك الشأن بالنسبة الى جذع مقدار سلبي = - س (...) يدل على نفسه بمفاهيم محضة دون اشتراط الزمان » (237) .

فهل الجبر اذا علم حدسي ام لا ؟ ان اعتبار الجبر علما مجردا يعني خروجه تماما عن دائرة الفلسفة الكانطية لانها فلسفة تقرر ان كل مقدار

(234) ن.م.ح. الفقرة 26 ص 90 يتحدث كانط هنا عن « تقييم المقادير بمفاهيم العدد (الحساب) او بعلاماتها في الجبر » .

(235) ابحاث ص 32 ، ون.م.ح. ص 26 .

(236) اخرج هذه الرسالة دافال Daval في كابه ميتافيزيقا كانط ص 184 (*)

(237) ان هذا التصريح مناقض تماما لما جاء في « نقد العقل المحض » حيث يؤكد كانط « ان المنهج الجبري ذاته بمعادلاته التي منها يستخرج عن طريق الاختزال Reduction الحقيقة ودليلها معا لكن لم يكن ولا رب انشاء هندسيا فانه على الرغم من ذلك انشاء رمزي (Construction caracteristique) يقع فيه تصور المفاهيم في الحدس بواسطة علامات » (ن.ع.م. ص 505) .

أو كل كم انما يدرك وفقا لشرطي الزمان والمكان بما هما « المقداران الاولان الوحيدان » (238) اللذان يجعلان كل فكرة في المقدار ممكنة .

وإذا سلمنا — تبعا للتمييز الكانطي بين الانشاء الرمزي (Construction Caractéristique) والانشاء البين Construction ostensive . فان חדسية الجبر لا تستقيم ايضا بذاتها ذلك انه اذا كان الانشاء الرمزي يتميز عن الانشاء البين بالاستعاضة عن الاعداد الحسائية بالرموز الجبرية فان ذلك لا يعنى بالضرورة ان مفاهيم الجبر منشأة او ان تلك المفاهيم חדسية . ولو صح ذلك لكانت العلاقات النظرية חדسية واصبح بالتالي التمييز الكانطي المركزي بين التركيبي والتحليلي تمييزا لاغيا (* 239) وهو ما من شأنه ان يهدد كل البناء الكانطي .

هل يمكن ان نقول ان الجبر حدسي بصورة غير مباشرة ؟ ان بعض نصوص كانط المبكرة تسمح بهذا التأويل . يقول كانط في « ابحاثه » اننا نستبدل في الجبر الاشياء والاعداد برموز تجري عليها مختلف العمليات وفقا لقواعد بسيطة و يقينية وفي النهاية نؤول دلالات الاستنتاجات الرمزية حدسيا (240) وذلك يعني ان الجبر علم مجرد وقت الاستدلال ولكنه يصبح حدسيا في اخر المطاف النظري . عندما نطابق بين الرموز المستخدمة والافكار الرموز إليها وكأن الجبر لا يكتسب دلالة حقيقية وبالتالي حدسية الا عند استبدال الحروف بالاعداد . فاذا صح ذلك (241) الا يكون كانط وقع في خطأ كبير يتمثل في الخلط بين

(238) ن.ع.م. ص 500 .

(239) انظر مقال كونورا Couturat في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق المجلد الثاني عشر لسنة 1904 ص

355 — 358 .

(240) ابحاث ص 32 .

(241) وهو على الاقل ما يذهب اليه الاستاذ الكبير فيلمان راجع (* 42) ص 49 .

الرياضيات المحضة والرياضيات المطبقة ؟ ولعل ابسط نتائج هذا الخلط ان جهل كانط فضائل الفكر الرمزي في الجبر خاصة وفي العلوم عامة وهو امر لا يمكن الا ان نأسف له ولكن الاكيد ان له اسوء الانعكاسات على الفلسفة الكانطية برمتها كما انه يلقي وشاحا من الظلال والغموض على معايير التمييز بين الفلسفة والعلم وهو ما قصدنا اليه خاصة من خلال بيان مصاعب نظرية الرياضيات الكانطية الناجمة في حقيقتها لا عن العلم الرياضي وانما عن المشروع الفلسفي الكانطي الذي استوجبت صيغة طرح مسألته وتوجهه العملي الاخلاقي العام ان تكون الاحكام الرياضية احكاما تركييبية قبلية .



ما هي الان الاستنتاجات العامة التي يمكن استخراجها من مسألة الفلسفة الكلاسيكية انطلاقا من مشكل التمييز بين الفلسفة والعلم كما حاولنا تحديد مجموع شروطه في الجزء الاول من هذا الفصل الثالث من عملنا هذا ؟ .

1) لقد تبين لنا من خلال ما سبق من تحاليل ان مسألة التمييز بين الفلسفة والعلم ليست مجرد مسألة تقنية يمكن ان تستوفى استنادا الى معايير اجرائية تختار لفعاليتها الوظيفية بل هي مسألة تنزل في صلب الممارسة الفلسفية ذاتها وتلزم عن وعي او عن غير وعي بمواقف من العلم لا تتحدد شروطه وفقا لمقتضيات العلم ذاته وانما وفقا لمتطلبات عنصر غير علمي كمعضلة التوفيق بين العقل الكلاسيكي واللاهوت المسيحي عند ديكارت او مستلزمات انسانية البورجوازية المنتصرة عند اوغست

كونط (242) او دواعي الوجوب الاخلاقي عند كانط .

وفي ذلك كله دليل على ان تصنيف قضايا القول الى علمية وفلسفية ليس عملا تقنيا بحثا ولا هو عمل نظري صرف وانما هو ممارسة معقدة تتجلى من خلالها مواقف عملية (اخلاقية = سياسية) ذات فعالية متراوحة التخفي ولكنها تكاد تكون متجانسة التأثير إذ انها تقضي كلها بشكل او باخر بتقزيم العلم والهبوط به الى درجة يسهل معها الهيمنة عليه هيمنة تشكل شرطا من شروط امكان القول الفلسفي الكلاسيكي .

2) ولعل ارادة الهيمنة تلك هي التي وجهت الفلسفة الكلاسيكية الى طرح مسألة التمييز بين الفلسفة والعلم من منطلق العلم المطلق — أو على وجه الدقة — العلم المغلق الخارج عن صيرورة التاريخ والمحصن ضد التطاول الثوري المهدد باستمرار بانفجار النظم العلمية وتجدها اصلاحا او تقويضا اساسيا . ومن ثم كان التفاوت بين مقاصد الفيلسوف وهو يتحدث عن العلم وحركة العلم ذاته تفاوتا يفسر الى حد بعيد فشل الفلسفة الكلاسيكية (ديكارت — كونط — كانط) في حل تلك المسألة .

غير ان هذا الفشل لم يكن كليا اذ لا بد من الاعتراف الصريح بان من مزايا الكانطية بالخصوص انها قدمت مساهمة فذة وعميقة في بلورة شروط طرح السؤال وصياغته بشكل متقدم جدا بالنسبة الى الكونطية التي سعت واعية الى التضحية بالفلسفة باعتبارها مجرد ميتافيزيقا بائدة فكان ان انشأت غير واعية فلسفة انتهت الى ضرب من اللاهوت

(242) ان المسألة المحورية في فلسفة كونط ليست مسألة علمية نظرية وانما هي مسألة سياسية صاغها كونط على النحو التالي : كيف الوصول الى وضع حد للثورة الغريبة وتنظيم المجتمع تنظيميا يتماشى مع ما يقتضيه العصر الصناعي.

التبشيري الجديد بطقوسه وكهانه ومعابده ، والتوجه الكانطي توجه متقدم جدا ايضا بالنسبة الى الديكارتية التي حاولت محو الفروق بين الفلسفة والعلم بردها الى « درجتين » مختلفان بالوضع لا بالطبع في خط الاستدلالات المعرفي فأل بها الامر الى ضرب من النكوص الى مدرسانية استبدل فيها — كما قيل — القياس الارسطي — بالرياضيات الكونية .

(3) ولذا فان الكانطية بامكانها اليوم ايضا ان تشكل نقطة اشعاع ابستمولوجي فعال اذا ما صهرنا « المتعالي » في صلب التاريخي وحررناه من صلاية التصعيد المؤبد لتحرك سواكنه فتمتد في الزمن بدل التقوقع داخل اطر المثل وتحجر الانماط كما هو الشأن بالنسبة الى مقولة « العلم » كما وظفت في الفلسفة المثالية من افلاطون حتى كانط . وبذلك ينحل العلم — مطلق العلم — الى ظاهرة نظرية تاريخية تنشأ وترشد وتتجدد وعندها سندرك ان علاقة الفلسفة بالعلم عموما اعقد بكثير مما يمكن ان نتصوره من منطلقات الاحداثيات الفلسفية التقليدية ذلك ان تلك العلاقة تختلف من مرحلة الى اخرى من مراحل العلم تلك (النشأة — الترشد — التجدد) وبالتالي فان خطوط التمايز بينهما لن تكون متماثلة او نهائية ولا حتى واضحة المعالم كما قد تشترطه فلسفات التبسيط ، وهو ما يستدعي مسألة الممارسة العلمية التاريخية انطلاقا من المسألة نفسها (علاقة الفلسفة بالعلم) وتقليبها على وجوهها بالنظر الى اثار العلماء انفسهم .

ذلك ما سنخلص له في عمل لا حق .

مجلس ائمة الكوفة

المراجع

- (1) Platon: Le Politique.
- (2) Aristote: Les Seconds Analytiques.
- (3) G. Deleuze: Logique du Sens. Ed. de Minuit, Paris 1968.
- (4) G. Deleuze: Différence et Répétition, P.U.F. Paris, 1972.
- (5) Hegel: Encyclopedie des Sciences Philosophiques, T1: La Science de la Logique. Traduction de B. Bourgeois. ed. Vrin, 1979.
- (6) Kant: Recherche sur l'Evidence des Principes de la Théologie Naturelle de la Morale. Traduction de Fichant. ed. Vrin, Paris 1973.
- (7) Kant: Essai pour Introduire en Philosophie le Concept de Grandeur Négative, traduction de R. Kempf, ed. Vrin, Paris 1972.
- (8) Kant: Critique de la Raison Pure. Traduction de Tremesaygues et Pacaud, P.U.F. Paris, 1968.
- (9) Kant: Logique, traduction de Guillermit, Vrin, Paris, 1970.
- (10) Hegel: Science de la Logique. Traduction de S. Jankélévitch, ed. Aubier, Paris, 1975.
- (11) Spinoza: Oeuvres Complètes. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.
- (12) Descartes: Les Passions de l'Ame, in Descartes, œuvres et Lettres, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard. Paris. 1953.
- (13) Alexandre Koyré: Etude d'Histoire de la Pensée Scientifique, Gallimard, Paris 1973.
- (14) J.P. Vernant: Mythe et Pensée chez les Grecs, en deux volumes, Maspéro.

- (15) P.M. Schuhl: *Machinisme et Philosophie*, 2^e ed. P.U.F. Paris 1947.
- (16) Descartes: *Les Principes de la Philosophie*, in *Descartes, œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1953.
- (17) Descartes: *Règles pour la Direction de l'Esprit*, Traduction de Jacques Brunschwig, in *Descartes, œuvres Philosophiques*. ed. F. Alquié. T1, Gramier. cf. 17.
- (18) *Préambules*. cf. 17.
- (19) *Le Monde ou traité de la Lumière*, cf. 17.
- (20) *La Notion de Théorie Physique de Platon a Galilée*, Hermann, Paris 1908.
- (21) A. Koyré: *La Révolution Astronomique*, Hermann, Paris, 1961.
- (22) L. Brunschwig: *Les Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, 2^e ed. P.U.F., 1953.
- (23) E. Gilson: *René Descartes. Discours de la Méthode Texte et Commentaire*, Vrin, Paris 1976 (5^e édition).
- (24) L. Brunschwig: *Mathématique et Métaphysique chez Descartes*, in *Ecrits Philosophiques. Tome premier*, P.U.F., Paris 1951.
- (25) E. Cassirer: *Des cartes et l'Unité de la Science* in *Revue de Synthèse* Tome XIV. Avril-Octobre 1937.
- (26) Ch. Serrus: *La Méthode Cartésienne et son Application à la Métaphysique*, Paris, 1933.
- (27) E. Gilson: *Etudes sur le Role de la Pensée médiévale dans la Formation du Système Cartésien*, Vrin, Paris, 1930.
- (28) P. Duhem: *La Théorie Physique, son objet et sa structure*. ed. Chevalier et Rivier, Paris, 1906.
- (29) Paul. Mouy: *Le Developpement de la Physique Cartésienne*, Vrin, Paris, 1934.
- (30) A. Comte: *Cours de Philosophie Positive* ed. Granier (1^e et 2^e leçon) Paris 1949.
- (31) A. Comte : *Plan des Travaux Scientifiques Pour Réorganiser la Société* ed. Aubier. Montaigne, Paris, 1970.
- (32) A. Comte: *Discours sur l'Esprit Positif*. ed. Garnier, Paris 1949.
- (33) A. Comte: *Cours de Philosophie Positive, Tome II*. ed. Anthropos. Paris 1968.
- (34) *La Philosophie et la Science*. ed. du Progrès, Moscou. 1979.
- (35) Kant: *Les Progrès de la Métaphysiques en Allemagne depuis le Temps de Leibniz de Wolf*. Trad. de L. Guillermit, Vrin, Paris 1968.
- (36) Heidegger: *Kant et la Problème de la Métaphysique*. Gallimard, Paris, 1970.
- (37) Kant: *Prolégomènes a Toute Matéphysique Future*. Trad. Gibelin, Vrin, Paris 1974. (9^e édition).
- (38) Kant: *Logique*, cf. n° 9.

- (39) Kant: Réponse à Eberhard, Traduction de R. Kempf, 2^e ed, Vrin, Paris, 1973.
- (40) Essai, cf. n° 7.
- (41) Kant: Anthropologie du Point de Vue Progmaticque. Trad. M. Foncault, Vrin, Paris. 1970.
- (42) J. Vuillemin: Physique et Métaphysique Kantiennes P.U.F., Paris 1955.
- (43) Premiers Principes Métaphysiques de la Science de la Nature. T. Gibelin. Vrin. Paris 1971.
- (44) Kant: Recherche, cf. n° 6.
- (45) H. Scholz: Esquisse d'Une Histoire de la Logique. Aubier, Paris, 19
- (46) R. Blanche: La Logique et Son Histoire d'Aristote à Russell, A. Colin. Paris. 1970.
- (47) Bourbaki: Elements d'Histoire de Mathématiques. ed. Hermann, Paris. 1969.
- (48) H. Poincaré: La Valeur de la Science, ed. Flammarion, Paris. 1948.
- (49) Frege: Les Fondements de l'Arithmétique. ed. du Seuil. Paris. 1969.
- (50) E. W. Beth: Les Fondements Logiques des Mathématiques, Gauchiers. Villard. Paris. 1955.
- (51) Combes: Fondements des Mathématiques, P.U.F., Paris. 1971.
- (52) Kant: La Dissertation de 1770. Trad. Paul Mony. Vrin. Paris. 1942.
- (53) R. Daval: La Métaphysique de Kant. P.U.F., Paris 1951.
- (54) La Revue de Métaphysique et de Morale. Tome XIV. 1904.

هنا يوسف العربي

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع أرشيف الإنترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

المحتوى

5	تقديم السلسلة
7	افتتاحية
11	تحديد علاقة الفلسفة بالعلوم
49	محددات الفلسفة وآليات الاستيعاب
115	في التمييز بين الفلسفة والعلم



متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع أرشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

سحب من هذا الكتاب 5.300 نسخة
في طبعته الاولى./.

هنا يوسف (المرثي)

وقد سافتنا شكو كنا الى مسألة الفلسفة — في مرحلة أولى — عن طبيعة مباشرتها للعلم فأوقفنا ذلك على تناقض يشق كبرى الفلسفات : فحن إذا اعتبرنا الفلسفة من جهة شروط امكانها الموضوعية المتعالية — وجدنا أنها لا تنشأ إلا مشروطة بعلم ما على الأقل ولكننا إذا تدبرنا أمرها من جهة ما هي نسق مكتمل يعي ذاته معرفة شاملة ومؤسسة ومشركة وجدناها تسعى باستمرار إلى « الهيمنة » على العلم عبر استيعابه وتأسيسه والتشريع له فكأنما العلم قاصر لا حول له بذاته أو ناقص لا يكتمل الا بعناية فلسفية فوقية .

وقدّرنا أن ذلك التناقض يشكل العنصر الكامن وراء تردي الفلسفة في أحيان كثيرة في مواقف من العلم تستهدف تعطيل سورته والحد من مداه نزولا به إلى مرتبة الأداة التي يكون لها من قوة الفعل في الأشياء بقدر غربتها عن حقيقة الأشياء وهو اعتبار ينتهي إما إلى التسطيح الوضعي أو الى اصطفاء الميتافيزيقا واللاهوت — بحكم ما بينهما من تساند أساسي — معرفة أسمى (أو أعمق) من العلم . وأغلب الظن أن الموقف الأول يفضي بطبعه إلى الثاني .

هنا يوسف (المرثي)